BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Buhle, Johann Gottlieb, 1763-1821

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben

Bd.: Zweyter Theil

Göttingen 1797

Ph.u. 75 b-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045369-3
VD18 90622952

Phil. Lbg.
756

Buchler

<366035350900l6

<366035350900l6

Bayer. Staatsbibliothek

Phil. Un.
75b

Buhle

<36603535090016

<36603535090016

Bayer. Staatsbibliothek

Lehrbuch
der
Geschichte der Philosophie
und
einer kritischen Literatur
derselben.

Zweyter Theil.

von

Johann Gottlieb Buhle

Aristoteles veteres philosophos accusans, qui existimavissent, *philosophiam suis ingeniis esse perfectam*, ait, *eos aut* stultissimos *aut* gloriosissimos *fuisse*; *sed se videre*, *quod* paucis annis magna accessio *facta esset*, *brevi tempore philosophiam* plane absolutam *fore*.

Cic. Quaest. Tuscul. III, 18.

Göttingen,
bey Vandenhöck und Ruprecht
1797.

Lehrbuch
der
Geschichte der Philosophie
und
einer kritischen Literatur
derselben.

Zweyter Theil.

von

Johann Gottlieb Buhle

Aristoteles veteres philosophos accusans, qui existimavissent, *philosophiam suis ingeniis esse perfectam*, ait, *eos aut* stultissimos *aut* glorioſissimos *fuisse*; *sed se videre*, *quod* paucis annis magna accessio *facta esset*, *brevi tempore philosophiam* plane absolutam *fore*.

Cic. Quaest. Tuscul. III, 18.

Göttingen,
bey Vandenhöck und Ruprecht
1797.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Es wird vielleicht auffallend seyn, daß dieser zweyte Band meines Lehrbuchs der Geschichte der Philosophie die Darstellung bloß des **Platonischen** und des **Aristote=lischen** Systems enthält, und zwar des letztern nur seinem **theoretischen** Theile nach. Allein da beyde Systeme die voll=kommensten in ihrer Art sind, die uns

das griechische Alterthum überliefert hat; da die Philosophie zuerst in ihnen in einer wissenschaftlichen Gestalt sich zeigt, die sich nicht mehr auf einzelne Zweige derselben, sondern auf das Ganze erstreckt; und sie auch die Hauptfaden ausmachen, an welche sich die Philosophie der folgenden Jahrhunderte bis auf das unsrige herab anknüpft: so habe ich geglaubt, daß ich meinem Zwecke, den Fortgang der Philosophie zur wissenschaftlichen Vollendung historisch zu entwickeln, nur dann genug thun würde, wenn ich auf jene Systeme vorzüglich die Aufmerksamkeit richtete. Bey meinem Plane, die hierher gehörige Literatur zugleich beyzubringen, hätte ich mich ohne Nachtheil der erfoderlichen Deutlichkeit und Vollständigkeit nicht wohl kürzer fassen können, wovon, wie ich hoffe, eigene Ansicht die

Le=

Leser überzeugen wird. Ungeachtet seiner compendiarischen Form ist dies Lehrbuch von mir nicht zur Grundlage beym akademischen Unterrichte bestimmt. Es erhellte dieses schon aus der Anlage deßelben überhaupt, und schien mir daher keiner ausdrücklichen Erinnerung in der Vorrede zum ersten Bande zu bedürfen.

Ueber die Platonische Philosophie ist in den nächstverflossenen Jahren vieles geschrieben worden. Besonders hat sie der gelehrte tief eindringende Fleiß des Herrn Tennemann so gründlich und allseitig erörtert, daß man auf die Hoffnung, durch wiederholtes Studium der Quellen neue erhebliche Aufschlüße über den Geist derselben zu finden und geben zu können, Verzicht thun muß. Dagegen haben die neuern Geschichtforscher

der Philosophie das Aristotelische System vernachlässigt, so sehr es, selbst des innern Werthes wegen, nach seiner wahren Beschaffenheit und seinem Zusammenhange charakterisirt zu werden verdiente. Der vom Hrn. Tiedemann in dem schätzbaren Werke: Geist der speculativen Philosophie B. II mitgetheilte Entwurf davon ist sehr mangelhaft, und überhaupt aus einem unrichtigen Gesichtspuncte aufgefaßt, bey allem Verdienstlichen, was einzelnen darinn vorkommenden Erläuterungen nicht abzusprechen ist. Einige Abhandlungen der Herrn Meiners, Fülleborn und Vater betreffen nur die Aristotelische Theologie. Was ich hier in Beziehung auf das ganze System geleistet habe, halte ich für nichts weniger als erschöpfend und befriedigend; es liegen zu viele Schwierigkeiten in den Ari-

stotelischen Schriften selbst, und die Kritik und Auslegung haben in Ansehung des Textes noch nicht genug vorgearbeitet. Gerne hätte ich den praktischen Theil des Aristotelischen Systems dem theoretischen in diesem Bande beygefügt, wenn ich nicht gefürchtet hätte, daß der Band gegen den ersten unverhältnißmäßig stark werden würde.

Ich habe alle Ursache, mich der Nachsicht zu freuen, die das literarische Publicum dem ersten Bande dieses Lehrbuchs gegönnt hat. Der Kritik des wohlwollenden Beurtheilers derselben in der Allgemeinen Literaturzeitung hätte ich zwar Manches entgegenzusetzen. Ich verspare aber diese Gegenerinnerungen auf einen Anhang, der am Schluße des Werks nebst einigen Berichtigungen und

ei=

Vorrede.

der Philosophie das Aristotelische System vernachlässigt, so sehr es, selbst des innern Werthes wegen, nach seiner wahren Beschaffenheit und seinem Zusammenhange charakterisirt zu werden verdiente. Der vom Hrn. **Tiedemann** in dem schätzbaren Werke: **Geist der speculativen Philosophie B. II** mitgetheilte Entwurf davon ist sehr mangelhaft, und überhaupt aus einem unrichtigen Gesichtspuncte aufgefaßt, bey allem Verdienstlichen, was einzelnen darinn vorkommenden Erläuterungen nicht abzusprechen ist. Einige Abhandlungen der Herrn **Meiners, Fülleborn** und **Vater** betreffen nur die Aristotelische **Theologie.** Was ich hier in Beziehung auf das **ganze** System geleistet habe, halte ich für nichts weniger als erschöpfend und befriedigend; es liegen zu viele Schwierigkeiten in den Ari-

stotelischen Schriften selbst, und die Kritik und Auslegung haben in Ansehung des Textes noch nicht genug vorgearbeitet. Gerne hätte ich den praktischen Theil des Aristotelischen Systems dem theoretischen in diesem Bande beygefügt, wenn ich nicht gefürchtet hätte, daß der Band gegen den ersten unverhältnißmäßig stark werden würde.

Ich habe alle Ursache, mich der Nachsicht zu freuen, die das literarische Publicum dem ersten Bande dieses Lehrbuchs gegönnt hat. Der Kritik des wohlwollenden Beurtheilers derselben in der Allgemeinen Literaturzeitung hätte ich zwar Manches entgegenzusetzen. Ich verspare aber diese Gegenerinnerungen auf einen Anhang, der am Schluße des Werks nebst einigen Berichtigungen und

ei=

Vorrede.

einem Verzeichnisse der Druckfehler erfolgen soll. In diesem Bande S. 306 in der vierten Zeile von unten bitte ich vorläufig statt **achthundert** zu lesen **achtzig.** Der **dritte** Band wird erscheinen, sobald es meine Musse und Gesundheit erlauben wollen.

Göttingen d. 2 May 1797.

J. G. Buhle.

Ge-

Geschichte

der

Philosophie

Zweyter Theil.

Geschichte der Philosophie.

Zweyter Theil.

Achte Epoche

der griechischen Philosophie.

Geschichte der Platonischen Philosophie.

Quellen: *Platonis* Opera; *gr.* et *lat.* ex versione *Marsilii Ficini*; ed. Bipont. Tomi XI; 1781 — 1787. 8. Vor dem ersten Bande steht eine literarische Notiz der Ausgaben und Uebersetzungen von Plato's Werken überhaupt, die in den folgenden Bänden in Ansehung der Ausgaben, Uebersetzungen und Erläuterungen der einzelnen Dialoge fortgesetzt, und durch Nachträge ergänzt und berichtigt ist. Auch sind die merkwürdigern

abweichenden Lesarten vom Hrn. Prof. Mitscherlich beigefügt. Außerdem ist, um den Faden der Ideen, die Plato entwickelt, bey dem wechselnden, und von der Hauptsache oft abschweifenden Gange seiner Dialoge, festzuhalten, ein sehr schätzbares Hülfsmittel hinzugekommen; *Dialogorum Platonis argumenta*, exposita et illustrata a *Diet. Tiedemann* (Biponti, 1786). Die Nützlichkeit dieser Argumente für das Studium des Plato würde noch größer seyn, wenn es dem Verfasser gefallen hätte, bey jedem den Band, in welchem der Dialog selbst sich befindet, und bey den wichtigsten Momenten jedes Arguments die Seitenzahl des Originals, anzumerken; so daß es nicht nöthig wäre, wenn man im griechischen Texte die Ausführung der vom Hrn. T. ausgezogenen Sätze nachsehen will, mühsam zu suchen, um die gewünschte Stelle zu treffen. Gerade dazu sollten ja diese Argumente dienen, daß man in den labyrinthischen Wendungen des Platonischen Gesprächs, die man nicht immer in Gedanken gegenwärtig haben kann, leicht zum Ziele gelangte, man möchte nun einen Dialog ganz, oder bloß theilweise, benutzen wollen. Bey einem neuen Abdrucke, der doch zu hoffen ist, wäre dem Mangel abzuhelfen. — In den Ausgaben einzelner Dialoge sind außer der Wortkritik, die in den Fischerschen (*Cratylus* et *Theaetetus*; Lipſ. 1770. 8. — *Sophista*, *Politicus*, *Parmenides*; ibid. 1774. 8. — *Eutyphro*, *Apologia Socratis*, *Crito*, *Phaedo*; ibid. 1783. 8) fast zu ängstlich und mikrologisch ist, auch

auch treffliche Sprach- und Sacherklärungen beygebracht: von F. A. Wolf zum Symposium (Lipſ. 1782. 8); zum Protagoras, Jon und Theagenes (Nordhuſae, 1782. 8) — von Gottleber zum Menexenus (Lipſ. 1782. 8) — von M. W. Müller zum Jon (Hamburg, 1782. 8) — von Bieſter u. a. zum Menon, Kriton, und den beyden Alcibiades (Berlin, 1790. 8) u. w. — Eine deutſche Ueberſetzung der ſämtlichen Werke des Plato, die aber in mehr als Einer Hinſicht unvollkommen, wiewohl nicht ohne Verdienſt, iſt, hat Kleuker beſorgt (Lemgov. 1780 ff.). Auch einzelne Dialoge ſind deutſch überſetzt erſchienen: der Phädon überſetzt von J. B. Köbler (Lübek, 1769. 8); der Gorgias (Zürich, 1775. 8); der Kriton nebſt dem Axiochus des Aeſchines von Heinze (Göttingen, 1789. 8); die Bücher über die Geſetze von Schultheß (Zürich, 1787. 8); der Menon, Kriton und die beyden Alkibiades von Gedike (Berlin, 1780. 8) — Euthyphron überſ. und erläutert in Schloſſers kleinen Schriften. Th. V. (Baſel, 1787. 8). — Auserleſene Geſpräche des Plato, aus dem Griechiſchen überſezt von F. L. Grafen zu Stollberg; Erſter Theil (Phädrus, das Gaſtmahl, Jon) Königsberg, 1796 — *Ariſtotelis* Opera. Faſt in allen Ariſtoteliſchen Schriften, welche die Philoſophie angehn, geſchieht des Plato, oft unter dem Namen des Sokrates, und ſeiner Lehren Erwähnung, doch meiſtens nur, um ſie zu beſtreiten und zu widerlegen. Ariſtoteles behandelt die Pla-

tonischen Behauptungen und Aeusserungen gewöhnlich als dogmatisch aufgestellte Sätze, auch wenn es scheint, daß Plato sie eben nicht als solche genommen und beurtheilt wissen wollte. Zuweilen hat er sogar Platonische Lehren unrichtig verstanden, oder durch seinen lakonischen Styl, und die Flüchtigkeit der Anspielung, unbestimmt ausgedrückt. Der Gebrauch der Aristotelischen auf Plato und deßen Philosophie sich beziehenden Nachrichten und Urtheile bedarf daher einer kritischen Behutsamkeit — Viele einzelne Stellen in den Werken des Cicero, des ältern Plinius, des A. Gellius, Seneca, Plutarch (unter andern in der Lebensbeschreibung des Dion), Sextus Empiricus, Galen, Lucian, des Verfassers der Bücher de decret. phys. philosophorum, des Pseud-Origenes — *Diogenis* Laert. Vit. philos. Lib. III. Auch die Biographieen anderer Philosophen beym Diogenes, namentlich des Sokrates und der Sokratiker, der nächsten Schüler des Plato, des Aristoteles, liefern manche Data, die für die Geschichte und Charakterisirung des Plato nicht unerheblich sind. — Die griechischen Lebensbeschreibungen des Plato vom Olympiodor (die deßen. πραξις zum ersten Alcibiades vorgesetzt war), vom Hesychius, Suidas, und einem Ungenannten (S. Bibliothek der alten Litteratur und Kunst St. 5.) — *Alcinoi* introductio in *Platonis* dogmata; gr. per *Io. Langbaen.* et *Io. Fell*; Oxon. 1667. 8. — *Albini* introductio in Platonis dialogos in *Fabricii* Bibl. gr. Vol. II. lib. III. cap.

cap. 2. aus einer Handschrift des Lucas Holstenius. Diese Aufsätze des Albinus und Alcinous nebst den erwähnten Biographieen des Plato vom Diogenes, Olympiodor, Hesychius und Suidas hat Fischer in seine oben benannte Ausgabe der vier Dialoge aufgenommen. Eben diese enthält auch einzelne Scholien des Olympiodor in den Noten zum Phädon, die der Engländer Nathanael Forster in seiner Ausgabe einiger Platonischen Dialoge zuerst bekant machte. Die Vorrede des Olympiodor zu seinen Scholien zum Gorgias hat Routh seiner Edition des Gorgias und Euthydem (Oxon. 1784) eingerückt. — L. *Apuleji* de habitudine doctrinarum et nativitate Platonis; in den Opp. T. II. p. 157 ed. Bip. — *Procli* Lycii in *Platonis theologiam* libb. VI; gr. et lat. per *Aemilium Portum*; Hamb. 1618, fol. *Ejusd.* Commentarii in *Platonis Timaeum* libb. V gr. Basil. 1534, fol. *Ejusd.* Commentar. in *Platonis Alcibiadem*, s. de anima ac daemone, sacrificio et magia, lat. e vers. *Marsilii Ficini* (vna cum *Iamblicho* et al.) Venet. ap. Ald. 1516. fol. — *Timaeus cum Chalcidii* interpretatione; ad calc. Opp. *Hippolyti* ed. Fabric. p. 225 (Hamburg. 1716. fol.). — Die Werke mehrer älterer griechischer Schriftsteller über das Leben und die Philosophie des Plato, die unter andern Diogenes und Suidas citiren, sind verloren; manche Commentare z. B. vom Hermias, Olympiodor, Proclus u. a. existiren handschriftlich in Bibliotheken. Die Er-

örterungen und Raisonnements über Platonische Lehren, die in den Schriften der oben erwähnten Interpreten des Plato, wie auch der griechischen Ausleger des Aristoteles, häufig genug vorkommen, erfodern einen sehr vorsichtigen Gebrauch, weil diese Gelehrten gewöhnlich nur aus einzelnen Stellen in Plato's Werken argumentiren, ohne in den Geist seines Systems im Ganzen eingedrungen zu seyn; oft einseitig und für den Aristoteles schwärmerisch eingenommen mit polemischem Eifer gegen Plato disputiren, und seine Worte nach ihren Absichten drehn und deuteln; oft Platonische, Aristotelische und Pythagoreische Lehren zu vereinbaren suchen; überhaupt den Plato aus falschen Gesichtspuncten und nach vorgefaßten unrichtigen Erklärungshypothesen beurtheilen. Die Werke des Philo, und mehrer Kirchenväter, können nur als Quellen zur Geschichte der Ausartung des Platonismus, der Misverständnisse deßelben, und des dadurch erzeugten Misbrauches, den man von ihm machte, gelten.

Neuere Werke und Hülfsmittel: Während man in unserm Jahrhunderte den Aristoteles beynahe vergaß, hat die Platonische Philosophie das Glück gehabt, von mehrern talentvollen und gelehrten Geschichtforschern bearbeitet und aufgehellt zu werden. Vielleicht ist sogar Plato der einzige unter den Weltweisen des griechischen Alterthums, den man itzt besser verstehn kann, als er selbst sich verstanden haben mag. Es gebührt aber doch erst den neuesten Untersuchern die Ehre,

den

den Plato sowohl als Schriftsteller, wie als Philosophen, allseitiger und wahrer gefaßt und gewürdigt zu haben. Ein Verzeichniß der neuern Schriften über Plato, das sich noch beträchtlich vermehren läßt, S. in Tennemanns Systeme der Platonischen Philosophie. B. I. Vorrede S. 26 ff. Die Werke der sogenannten reinen Platoniker, der reinen Peripatetiker, die den Aristoteles gegen den Plato vertheidigten, und derer, die eine concordiam Platonis et Aristotelis zu bewirken suchten, aus dem XIV. XV. und XVI. Jahrhunderte, gehören nicht eigentlich hieher; sie sind vielmehr als Quellen zur Geschichte der Philosophie in jenem Zeitalter anzusehn. Auch kann man ohngefähr dieselbe Bemerkung auf sie anwenden, die oben von den griechischen Auslegern des Aristoteles in Beziehung auf ihre Behandlung der Platonischen Philosophie gemacht ist. Unter den neuern Schriften über die letztere sind folgende die wichtigsten und lehrreichsten: *R. Cudworth* Systema intellectuale Universi T. I Vergl. Mosheim's Abhandlung: de creatione ex nihilo T. II. Cudworth hat den Plato durchaus gemisdeutet zufolge den Hypothesen, die bey seinem ganzen Werke zum Grunde liegen, und nicht viel Besseres kann man von seinem gelehrten Commentator sagen. — *Stanleji* historia philosophiae (Lipsi. 1711. 4) p. 312. — *Bruckeri* hist. crit. philos. T. I. Vergl. Tennemann l. l. S. 10. Vorrede — *An essay* on the composition and manner of writing of the antients, particularly *Plato*. By *James Geddes*. Glasgow, 1748.

örterungen und Raisonnements über Platonische Lehren, die in den Schriften der oben erwähnten Interpreten des Plato, wie auch der griechischen Ausleger des Aristoteles, häufig genug vorkommen, erfodern einen sehr vorsichtigen Gebrauch, weil diese Gelehrten gewöhnlich nur aus einzelnen Stellen in Plato's Werken argumentiren, ohne in den Geist seines Systems im Ganzen eingedrungen zu seyn; oft einseitig und für den Aristoteles schwärmerisch eingenommen mit polemischem Eifer gegen Plato disputiren, und seine Worte nach ihren Absichten drehn und deuteln; oft Platonische, Aristotelische und Pythagoreische Lehren zu vereinbaren suchen; überhaupt den Plato aus falschen Gesichtspuncten und nach vorgefaßten unrichtigen Erklärungshypothesen beurtheilen. Die Werke des Philo, und mehrer Kirchenväter, können nur als Quellen zur Geschichte der Ausartung des Platonismus, der Misverständnisse deßelben, und des dadurch erzeugten Misbrauches, den man von ihm machte, gelten.

Neuere Werke und Hülfsmittel: Während man in unserm Jahrhunderte den Aristoteles beynahe vergaß, hat die Platonische Philosophie das Glück gehabt, von mehrern talentvollen und gelehrten Geschichtforschern bearbeitet und aufgehellt zu werden. Vielleicht ist sogar Plato der einzige unter den Weltweisen des griechischen Alterthums, den man itzt besser verstehn kann, als er selbst sich verstanden haben mag. Es gebührt aber doch erst den neuesten Untersuchern die Ehre,

den

den Plato sowohl als Schriftsteller, wie als Philosophen, allseitiger und wahrer gefaßt und gewürdigt zu haben. Ein Verzeichniß der neuern Schriften über Plato, das sich noch beträchtlich vermehren läßt, S. in Tennemanns Systeme der Platonischen Philosophie. B. I. Vorrede S. 26 ff. Die Werke der sogenannten reinen Platoniker, der reinen Peripatetiker, die den Aristoteles gegen den Plato vertheidigten, und derer, die eine concordiam Platonis et Aristotelis zu bewirken suchten, aus dem XIV. XV. und XVI. Jahrhunderte, gehören nicht eigentlich hieher; sie sind vielmehr als Quellen zur Geschichte der Philosophie in jenem Zeitalter anzusehn. Auch kann man ohngefähr dieselbe Bemerkung auf sie anwenden, die oben von den griechischen Auslegern des Aristoteles in Beziehung auf ihre Behandlung der Platonischen Philosophie gemacht ist. Unter den neuern Schriften über die letztere sind folgende die wichtigsten und lehrreichsten: *R. Cudworth* Systema intellectuale Universi T. I Vergl. **Mosheim's** Abhandlung: de creatione ex nihilo T. II. **Cudworth** hat den Plato durchaus gemisdeutet zufolge den Hypothesen, die bey seinem ganzen Werke zum Grunde liegen, und nicht viel Besseres kann man von seinem gelehrten Commentator sagen. — *Stanleji* historia philosophiae (Lipsi. 1711. 4) p. 312. — *Bruckeri* hist. crit. philos. T. I. Vergl. Tennemann l. l. S. 10. Vorrede — *An essay* on the composition and manner of writing of the antients, particularly *Plato*. By *James Geddes*. Glasgow, 1748.

8. Deutsch in der: Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften und freyen Künste. Berlin, 1766. — Vies d'*Epicure*, de *Platon*, et de *Pythagore*. Par M** 1752. 12 — *Remarks* on the life and writings of *Plato*, with answers to the principal objections against him, and a general view of his dialogues. Edinburgh. 1760. 8. — *Bibliotheque des anciens philosophes*. Voll. XI à Paris. 1771. ff. Dieses Werk begreift: 1) *Fleury* Discours sur *Platon* (aus deßen Traité du choix et de la methode des etudes; à Bruxelles 1687. 12); 2) die französischen Uebersetzungen des Jesuiten Grou von Plato's Büchern über die Republik, die Gesetze, und sieben Dialogen, die kurz zuvor einzeln erschienen waren (La Republique de Platon; Amsterd. 1763. 8. — Loix de Platon 1769. 8. Voll. II — Dialogues de Platon Voll. II); 3) die französische Uebersetzung des Dacier von neun Dialogen, die unter dem Titel: Les oeuvres de Platon, traduites en françois avec de remarques et la vie de ce philosophe, avec l'exposition des principaux dogmes de sa philosophie (Tomes II à Paris 1699. 12) herauskam; 4) die französischen Uebersetzungen des grössern Hippias und des Euthydem von Maucroy, und eines Theils des Symposiums von Raçine. — Ein sehr alberner Beurtheiler der Platonischen Philosophie ist Agatopisto Cromaziano: Della istoria et della indole di ogni filosofia (T. III. c. 39). — Histoire des causes premieres, ou exposition

sition sommaire des pensées des philosophes sur les principes des etres; par l'Abbé *Batteux*; à Paris 1769. 8. Deutsch: Leipzig, 1773. 8. — *Meiners* historia doctrinae de vero Deo. P. II. — Ebendeß. Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften bey den Griechen und Römern. B. II. — J. J. Engel's Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platonischen Dialogen zu entwickeln. Berlin. 1780. 8. — Plessing's Memnonium, oder Versuche zur Enthüllung der Geheimniße des Alterthums (Leipzig 1787); im zweyten Bande. — Ebendeß. Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Leipzig 1788. 90. Zwey Bände in 3 Theilen. Hr. Plessing hat zur Aufklärung der Philosophie des Plato im Einzelnen ungemein viel beygetragen, und der Fleiß, den er auf seine Arbeit gewandt hat, ist höchst rühmlich. Aber den Sinn des Platonismus im Ganzen hat er verfehlt. Ueber seine Hypothese, den Ursprung und die allgemeine Verbreitung der Platonischen Metaphysik bey den Völkern des Alterthums betreffend S. den ersten Theil dieses Lehrbuches S. 42. 257. und weiter unten. — Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie. B. II. — Plato, Ueber ihn und seine Philosophie. Altona 1790. 8 — Tennemann's Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit. Jena 1791. 8. — Ebendeß. System der Platonischen Philosophie. Vier Bände. (Leipzig 1792 — 1795). Dies ist das vollendeteste Werk, was wir

über

über den Plato und seine Lehren besitzen: das Resultat eines sehr gründlichen Studiums der Originalschriften dieses Weltweisen, und einer vertrauten Bekantschaft mit der Philosophie überhaupt — Durch gleiche Eigenschaften zeichnen sich auch folgende vortreffliche Abhandlungen aus: *Caroli Morgenstern* de *Platonis Republica* commentationes tres: I De propositio atque argumento operis disquisitio; II Doctrinae moralis Platonicae ex eodem potissimum opere nova adumbratio; III Civitatis ex mente Platonis perfectae descriptio atque examen: Halis Sax. 1794. 8. — Die Sokratik nach ihrer ursprünglichen Beschaffenheit in katechetischer Rücksicht betrachtet von Gräffe; im Neuesten katechetischen Magazine zur Beförderung des katechetischen Studiums. Göttingen 1791. 8.

Abhandlungen über einzelne hieher gehörige Gegenstände: a) Leben des Plato: *Corsinii* dissertatio de natali die Platonis, ejus aetate et in Italiam itineribus; in *Corsin.* dissertationibus, quibus antiqua quaedam insignia monumenta illustrantur p. 32. Vergl. Tennemann B. I. Vorrede S. 27. — b) Ueber die Behauptung einiger Kirchenväter, Plato habe seine Philosophie vom Moses entlehnt: *Marsham* Canon chron. p. 151. ed. Franeck. — *Witsii* Aegypt. p. 275. — *Peter van Eys* de *Platone* Mosaizante; Franeck. 1715. — *I. G. Iani* de *Platone* judaizante differt. II. Vitemb. 1705. 4. — c) Ueber den Styl und die Manier des Plato;

Plato: eine Abhandlung von Arnaud (Mem. de l'acad. des inscr. T. XXXVII) hauptsächlich in Beziehung auf den Jon. S. Wolfs Ausgabe des Jon, Protag. und Theagenes — *Nast* de methodo *Platonis* philosophiam tradendi dialogica; Stuttgard. 1787. 4. — d) Ueber die Philosophie des Plato überhaupt: *G. E. Schulze* de summo secundum *Platonem* philosophiae fine; Helmstad. 1789. 4. — J. A. Eberhard über den Zweck der Philosophie des Plato — Ebendersf. über die Mythen des Plato; in den: Neuen vermischten Schriften. — Garnier Untersuchungen über den Plato und den Gebrauch, welchen er von den Fabeln gemacht hat; aus den Memoires de l'acad. des inscr. T. XXXII. übersf. von Hissmann im Magazin für die Philos. und ihre Geschichte B. III. Vom Garnier ist auch eine Abhandlung über den Kratylus Mem. T. XXXII. und über die Paradoxa des Plato T. XXXV. p. 313. — *Henke* observationes variae de philosophia mythica: Helmstad. 1776. — *I. C. Hüttner* de mythis Platonis. Lipsi. 1788. 4. — e) Ueber die Theologie des Plato: Meiners Betrachtungen über die Griechen, das Zeitalter des Plato, über den Timäus dieses Philosophen, und deßen Hypothese von der Weltseele; in den Vermischten philos. Schriften Th. I. — *The theology of Platon.* By Ogilvie. London. 1793. 8. — *Bruckeri* historia de *ideis*; Augustae Vind. 1723. 8. *Ejusd.* dissertatio de convenientia *numerorum* Pythagoricorum cum *ideis* Pla-

Platonis, in *Schellhorn* Amoenitatt. literar. T. VII. p. 174. Vergl. oben Th. I. S. 257. — Plessing über die Platonischen Ideen, inwieferne sie sowohl immaterielle Substanzen, als auch reine Vernunftbegriffe vorstellen; in: Cäsars Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt (Leipzig, 1786) B. III. — *G. E. Schulze* diss. de *ideis* Platonis; Vitemb. 1787. 4. — Tennemann über den göttlichen Verstand, aus der Platonischen Philosophie; in Paulus Memorabilien (Leipzig 1791) St. I. — Platon's Timaeus, nach Inhalt und Zweck, mit erklärenden Anmerkungen von Ludwig Hörstel. Braunschweig, 1795. 8. — f) Ueber den vermeynten Atheism des Plato: *Gundling* de atheismo Platonis in den Gundlingianis; part. 43. 44. Als Gegenstücke: *I. I. Zimmermann* de atheismo Platonis; in *Schellhorn* Amoenitt. lit. T. IX. p. 827; *Ejusd.* Vindiciae dissertationis de atheismo Platonis, contra *Gundlingium*, ebendas. T. XI. p. 369. XIII. p. 48. — g) Ueber Plato's Lehren von der Seele, ihrer Unsterblichkeit, und ihrem Zustande nach dem Tode: *E. G. Liliе* comment. de Platonis sententia de natura animi; Gottingae; 1790. 8. — Meiners über die Natur der Seele; eine Platonische Allegorie; in den Verm. phil. S. B. I. — *Dammann* de humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis, Helmstad. 1792. — *Weickhmann* de Platonica animorum immortalitate; Vitemb. 1740. — I. F. *Hilleri* disp. de campo veritatis Platonico

h. e. loco, vbi animi, corporis vinculis soluti, vitae anteactae rationem reddunt, vt aut praemiis aut poenis justis adficiantur. Vitemb. 1741. 4. — C. E. *de Windheim* examen argumentorum Platonis pro immortalitate animae humanae; Gottingae 1749 — *Irhoven* de palingenesia Veterum; Amstelod. 1733 (sucht die figürliche Erklärungsart der Platonischen Metempsychose zu beweisen) — *Gottlieb Wernsdorf* de metempsychosi Veterum, non figurate, sed proprie intelligenda. Vitembergae 1741. — *I. C. Gottleber* animadvv. ad Platonis *Phaedonem* et. Alcibiadem II. Adjuncti sunt excursus in quaestiones Socraticas de animi immortalitate cum summa Phaedonis. Lipsi. 1771. 8. — *Dan. Wyttenbach* disp. de quaestione, quae fuerit veterum philosophorum inde a *Thalete* et *Pythagora* vsque ad *Senecam* sententia de vita et statu animorum post mortem corporis Sect. V. v. Bibl. critic. Amst. Vol. III. P. I. p. 116. — Vergl. Mendelssohns Phädon; Berlin 1775. 8. — h) Ueber Plato's Meynungen von der Poesie und den Dichtern: 4. — Sentiment de Platon sur la Poesie par l'Abbé *Fraguier* in den Mem. de l'acad. des inscr. T. I. — Defense de la poesie par *Massieu* ebendas. T. II. Ein paar sehr seichter Abhandlungen — Wiedeburg über die Vorwürfe, die Plato den Dichtern macht; Helmstädt 1789. 4. — *Beck* examen causarum, cur artium liberalium studia inprimisque poeseos a veteribus philosophis nonnullis aut neglecta aut impugnata

nata fuerint. Lipſ. 1785. 4. Am ſcharfſinnigſten und treffendſten hat Hr. Morgenſtern die Materie auseinandergeſetzt. — Von manchen andern Programmen und Gelegenheitsſchriften, die hier anzuführen zu weitläufig ſeyn würde, über einzelne Platoniſche Dialoge, ihre Zuſammenſetzung, ihren Inhalt und Zweck, S. Fabricii bibl. gr. Vol. IV ed. Harles.

§. 178.

Für die Geſchichte der Philoſophie iſt unter den Schülern des Socrates unſtreitig Plato derjenige, welcher die größte Aufmerkſamkeit verdient. Ausgerüſtet mit allen Anlagen eines großen Geiſtes, einer kühnen ſchöpferiſchen Phantaſie, einer ſcharf abwägenden Urtheilskraft, und einer regſamen nach ihrem Ziele raſtlos ſtrebenden Vernunft, beſaß er auch ein edles wohlwollendes Herz, zur zarteſten Empfänglichkeit für das Gute, Schöne und Erhabne geſtimmt, und voll Energie, eine ähnliche Stimmung bey ſeinen Zeitgenoſſen zu wecken, und dadurch ihre Glückſeeligkeit zu befördern, ſo wie ſich ſelbſt Ruhm und Nachruhm zu erwerben. Der Wohlſtand ſeiner Eltern war hinlänglich, ihm eine liberale Erziehung zu gewähren, und dieſe half jene Anlagen entwickeln, und zur Reife bringen. Als Jüngling huldigte Plato

der

der epischen, lyrischen und dramatischen Muse; aber die forschende Vernunft errang bald bey ihm die Herrschaft über die Phantasie; er gewann Interesse am Nachdenken über philosophische Probleme, und seine Bekantschaft mit dem **Sokrates** machte ihm dieses Interesse für sein ganzes Leben zum wichtigsten. Seinem Lehrer folgte er auch in der Manier und dem Gange der Untersuchung; Sittlichkeit war ihm das vornehmste Object der Philosophie, wie sie es jenem war; doch wirkten besondere Umstände auf die Bildung und Richtung seines Genies so entscheidend ein, daß sein philosophischer Charakter die Originalität erhielt, durch welche er in der Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft eine neue Epoche stiftete. **Sokrates** war ganz ein bloß praktischer Volkslehrer, welcher sich unmittelbar an der vernünftig geprüften gemeinen Erfahrung hielt, und nur das als bewährt und brauchbar annahm, was diese lehrte und beglaubigte. Plato hingegen war zugleich **gelehrter** Philosoph; der Werth der speculativen Theorie war ihm früh einleuchtend geworden; er sah ein, daß selbst die praktische Weißheit haltbare Stützen vermisse, so lange die theoretische in ihren Principien schwankend und unsicher sey. Daher der gleiche Eifer, mit dem er seinen Fleiß zwischen theoretischer und praktischer Erkenntniß theilte. Aber durch den Unterricht des **Sokrates** war doch **Plato's** Wahrheitsliebe zu rein

und stark, und sein Gefühl für Tugend zu lauter und mächtig geworden, als daß ihm die Sophistik und das System des praktischen Egoismus hätten genug thun, und ihn fesseln können. Aus dem Studium der Meynungen der ältern Philosophen, hauptsächlich des **Heraklit**, **Empedokles**, der **Eleatiker**, und auch der **Sophisten**, abstrahirte er das Resultat, daß die Erkenntnißprincipien der Dinge im menschlichen Gemüthe liegen müßten, und die Entdeckung des Geheimnißes der Philosophie von der Aufhellung des Unterschiedes zwischen **fester unwandelbarer Erkenntniß** (επιστημη) und der **veränderlichen Meynung** (δοξα), und der Gründe deßelben, abhänge. Außerdem scheint ihn seine Beschäfftigung mit der **Mathematik** in dem Urtheile von der Wichtigkeit dieses Unterschieds, welcher der eigenthümliche Hauptgegenstand seines Forschens wurde, bestärkt zu haben, und deswegen hatte er eine solche Vorliebe für jene Disciplin, und rieth, sich zur Philosophie durch Erlernung der Mathematik vorzubereiten. Gerade diese Wendung, welche seine Speculation erhielt, und die Ursachen, welche dieselbe veranlaßten, erklären auch den Enthusiasmus, mit welchen er in das Pythagoreische System einzudringen suchte, da dieses ebenfalls die Festsetzung wissenschaftlicher Principien zum Zwecke hatte, und auf mathematischen Begriffen beruhte. Die **Sittenlehre** insbesondre bearbei-

arbeitete er nicht sowohl popular, wie Sokrates, sondern vielmehr in scientifischer Hinsicht; er bemühte sich, sie an seine theoretische Metaphysik anzuknüpfen. In Ansehung der Einführung derselben ins Publicum meynte er, es nicht bloß auf Besserung der Individuen anlegen zu müssen, weil hiedurch bey dem zu allgemein verbreiteten und zu tief eingewurzelten Sittenverderbnisse zu wenig gefruchtet werde. Er gab der Philosophie den Beruf, die Quellen des Uebels, die fehlerhaften Staats- und Gesetzverfassungen, zu verbessern, dadurch daß sie die Politik auf die Moral gründe. Der größte und lehrreichste Theil seiner praktischen Schriften hat daher die Politik und Legislation zum Inhalte, und vielleicht hat er auch für die Realisirung mancher seiner hieher gehörigen Plane die Unternehmungen des Pythagoreischen Bundes im Andenken gehabt, deren Anfangs glücklicher Fortschritt und hinterlassene Spuren ihn wohl zu aufmunternden Hoffnungen für das Gelingen seiner eignen Entwürfe verleiten konten. In seiner Vaterstadt Athen wich Plato, vermuthlich aus Absicht, allen bürgerlichen Aemtern aus; mit seinen Maximen konte er der Ochlokratie nicht nützen, und diesen untreu werden wollte er nicht. Es mag seyn, daß die kränkende Nothwendigkeit, in einem Freystaate wegen der Verderbtheit der Verfassung, Gesetze, und der Bürger deßelben politisch unthätig zu leben, seine Entwürfe

von der besten Republik und den besten Gesetze erzeugte. Mehr aber als diese, haben doch wohl seine Beobachtungen über den Zustand der Staaten auf seinen Reisen; seine Verbindungen am Hofe der Dionyse in Syrakus; und sein Umgang mit den Pythagoreern, die das politische Ideal ihrer Meister noch nicht vergessen hatten, dazu beygetragen.

Die vollständigste Biographie des Plato hat Hr. Tennemann geliefert (Leben des Plato im Systeme der Plat. Phil. B. I.). Auch hat er die einzelnen Stellen der Alten, aus denen die Data entlehnt sind, angemerkt, und das Abweichende in ihren Nachrichten kritisch beurtheilt.

Plato's Geburtsjahr fällt nach der Angabe, welche Hr. T. für die wahrscheinlichste hält, in Ol. LXXXVII, 4, und mit dieser trifft auch Corsini's Resultat so ziemlich überein, welcher das dritte Jahr derselben Olympiade annimmt. Die Eltern deßelben leiteten ihre Abkunft von berühmten attischen Geschlechtern her; der Vater Ariſto vom Kodrus, dem letzten attischen Könige, und die Mutter Periktione von einem Bruder des Solon. Anfänglich hieß er Aristokles; den Namen Plato soll er von den breiten Schultern, oder der breiten Stirn, wodurch er sich auszeichnete, empfangen haben; einer Eigenheit seines Körpers, welche dem gefälligen Eindrucke, den schon seine

äußere

äußere Persönlichkeit machte, und wodurch er den physiognomischen Sokrates bey der ersten Zusammenkunft für sich einnahm, nicht nachtheilig gewesen seyn muß. In der Jugend lernte er die Grammatik im damaligen Sinne des Worts vom Rhetor Dionys; die Mahlerey und Musik vom Drako, einem Schüler des Damon, und dem Metell aus Agrigent; in der Gymnastik war Aristo sein Meister, der ihn in dieser Kunst so weit brachte, daß er in den Isthmischen und Pythischen Spielen als Mitbewerber um den Preis auftreten konte. Seine ersten Geistesversuche bezogen sich auf die Poesie; er verfertigte eine Epopoe und eine dramatische Tetralogie; jene verbrannte er, da er selbst sein Muster, den Homer, nicht erreicht zu haben glaubte, und auch die Dramen wurden von ihm vernichtet, der Sage nach, weil er, als er im Begriffe war, sie wirklich auf die Bühne zu bringen, mit dem Sokrates bekannt wurde, dieser ihm den Schritt widerrieth, und seine Neigung von der Poesie ablenkte. Einige kleine poetische Stücke stehn noch unter dem Namen des Plato in der griechischen Anthologie. Ungeachtet er aber aufhörte, selbst Dichter zu seyn, so blieb ihm doch die Liebe zur Poesie sein ganzes Leben hindurch; die Werke der Sänger der Vorzeit, namentlich des Homer, der Tragiker und Komiker Athens, des Sophron, waren seine Lieblingslectüre, und er studierte sie auch in der Absicht, um nach ihnen seine Kunst der edlen Prose und des Dialogs bis zur höchsten Vollendung

auszubilden. Schon bevor er ein Schüler des Sokrates wurde, mag er philosophische Studien unter der Anleitung von Sophisten getrieben haben; die Alten nennen ausdrücklich den Kratylus, einen Anhänger des Heraklit, als einen seiner frühern Lehrer; Sokrates Art zu philosophiren aber zog ihn bald so sehr an, daß er sich ihm allein bis an deßen Tod überließ. Plato liebte den Sokrates mit Innigkeit; er vertheidigte ihn bey dem Proceße aufs eifrigste; auch wurde er wiederum von diesem geliebt, und wegen seines philosophischen nnd schriftstellerischen Talents, wodurch er sich vor andern Sokratikern hervorthat, sehr hochgeschätzt. Im zwanzigsten Jahre kam er zum Sokrates, und acht Jahre genoß er den Umgang deßelben. Da die Sokratische Partey nach der Hinrichtung ihres Hauptes sich in Athen nicht für sicher hielt, so begab er sich mit mehr andern, die derselben angehörten, zum Euklides nach Megara, und nahm an den philosophischen Dispüten deßelben, und seiner Schule, Antheil. Doch war sein Verweilen in Megara von kurzer Dauer. Der Ruf von der Pythagoreischen Philosophie in Großgriechenland, von den Merkwürdigkeiten Aegyptens und den Kentnißen der dortigen Priester, vielleicht auch von den Chaldäern und Magiern, bey denen damals das Zoroastrische Institut aufblühte, weckten in ihm den Entschluß, diese Länder zu Bereicherung seiner Einsichten zu bereisen. Er gieng nach Italien über, unterhielt sich mit dem Archytas von Tarent, dem Eudoxus

aus

aus Cnidus, und gewann die Achtung und Freundschaft dieser Weisen. Hierauf begab er sich nach Cyrene, um von dem Mathematiker Theodorus, der vorher in Athen gewesen war, zu lernen, und von dort nach Aegypten. Daß er nach der Behauptung einiger ältern und neuern Schriftsteller von den Aegyptischen Priestern seine Metaphysik erborgte, wird durch sein eigenes Urtheil über die Aegyptier widerlegt. Er rühmt ihr Land als außerordentlich sehenswerth und lehrreich für die Griechen wegen des Alterthums und der Vorzüglichkeit der Cultur deßelben; wegen der Eigenheiten der Religion, der Staatsverfassung, der Denkart und Sitten der Einwohner; wegen der dort anzutreffenden bewundernswürdigen Werke menschlicher Arbeitsamkeit und Kunst; endlich wegen der physikalischen, mathematischen und astronomischen Kenntniße der Priester; im geringsten nicht wegen eines philosophischen Systems, in deßen Besitze diese gewesen wären. Allerdings waren auch schon jene Umstände hinreichend, für alle Griechen, und selbst einen Kopf, wie Plato, dem Aufenthalte in Aegypten den größten Reiz zu geben. Ein Krieg, welchen Artaxerxes gegen die Aegyptier unternahm, vereitelte wahrscheinlich das Vorhaben des Plato, seine Reise nach Asien zu den Chaldäern und Magiern fortzusetzen. Gegen Ol. XCVIII kam er aus Aegypten nach Syrakus, unter der Regierung des ältern Dionys, der sich zum Tyrannen über die weichlichen schwelgerischen Syrakusaner aufgeworf-

worfen hatte. Dion, ein trefflicher junger Mann, und naher Anverwandter des Dionys, wurde hier ein Zögling und enthusiastischer Freund des Philosophen. Er verschaffte diesem auch den Zutritt zum Dionys; der aber dem Plato wegen seiner geraden Freymüthigkeit, die den Argwohn und das Mistrauen des Dionys erregte, gefährlich wurde. Dion fand es nach der Unterredung des Plato mit dem Tyrannen sogar nothwendig, jenen auf ein Schiff zu entfernen, das den Lacedämonier Polis nach seiner Heimath führen sollte; und wie richtig der edle Syracusaner diese Nothwendigkeit beurtheilt hatte, bewies das niederträchtige Benehmen des Dionys, welches er auch da noch gegen den Plato beobachtete. Er nahm mit dem Polis die Abrede, daß dieser den Philosophen unterweges entweder tödten, oder zum Sclaven verkaufen solle. Polis wählte das Letztere, und verkaufte den Plato in Aegina. Durch die Vermittlung des Anniceris aus Cyrene wurde er indessen losgekauft, und da jener die Kaufsumme von den Freunden deßelben, oder nach andern, vom Dion allein, wieder erhielt, so brachte er für das Geld in Athen einen Garten am Kolonus an sich, welchen er dem Plato schenkte. Als dieser nun nach Athen zurückgekommen war (Ol. XCIX) fieng er an öffentlich in der Akademie zu lehren, einem mit Bäumen besetzten, und zu gymnastischen Uebungen bestimmten Platze vor der Stadt, wo er aus seinem väterlichen Nachlasse schon einen Garten besaß. Dieser Ort

wurde

wurde sehr berühmt, und von ihm empfieng in der Folge die ganze Schule des Plato den Namen der akademischen. Bey allem Nuzzen, den Plato hier stiftete, und bey allem Ruhme, welchen er einerndtete, scheint ihm doch damals die Ausführung seiner politischen Ideen und Entwürfe mehr als alles am Herzen gelegen zu haben. Der ältere Dionys in Sicilien starb (Ol. CIII, 2), und Dion hoffte, wenn der Sohn deßelben, der jüngere Dionys, der ihm in der Tyrannis folgte, für den Plato und deßen Philosophie gewonnen werden könnte, jene politische Revolution zu bewirken, die vermuthlich oft der Gegenstand seiner freundschaftlichen Gespräche mit diesem gewesen war. Er beredete wirklich den jungen Regenten dahin, daß er den Plato auf eine sehr ehrenvolle Art an seinen Hof einladete; munterte selbst diesen zur Ueberkunft nach Sicilien auf, und wenn auch manche Bedenklichkeiten und Gegengründe den Entschluß deßelben, den Wunsch des Dionys und Dion zu erfüllen, anfangs wankend machten, so wurden sie doch durch seine politischen Hoffnungen, vielleicht auch durch seinen Ehrgeiz, der hier ein erhabeners Ziel vorgesteckt wähnte, überwogen. Plato also hinterließ dem Heraklides Ponticus das Lehramt in der Akademie, und reiste mit dem Speusippus, dem Sohne seiner Schwester Potone, zum zweytenmale nach Syrakus. Der Empfang daselbst, die Liebe für Wissenschaft und Aufklärung, und die lebhafte Theilnahme an seinem Unterrichte,

welche Dionys zeigte, so wie die Aenderung der Sitten und Lebensart, die am ganzen Hofe begann, entsprachen der Erwartung des Philosophen. Aber der Charakter des jugendlichen Tyrannen war schwach und unbeständig; er sank bald in den Schooß der Wohllüste zurück, und durch Begünstigung dieser, durch Eingebungen des Neides und der Verleumdung, wußten Schmeichler und Höflinge, an deren Spitze Philistus, der Geschichtschreiber, stand, ihn von der Tugend abzuziehen, und zuerst gegen die Absichten des Dion, und hernach auch des Plato selbst, einzunehmen. Dion wurde mit List fortgeschafft, und begab sich als ein Verbannter nach Athen; Plato bemühte sich vergebens, den Dionys zur Billigkeit gegen denselben zu bewegen; er wurde selbst in einer Art von Gefangenschaft gehalten, mistrauisch bewacht, und sah sich endlich nach manchen fruchtlosen Versuchen gegen die Ränke seiner Feinde genöthigt, Syrakus zu verlassen, und in seine Vaterstadt zurückzukehren. Nach der Abreise des Philosophen suchte Dionys die widrigen Eindrücke bey jenem zu verwischen, welche sein Betragen auf ihn gemacht haben mußte; er schrieb ihm freundschaftliche ehrenvolle Briefe; und Plato unterhielt auch seinerseits die Verbindung, vornämlich um die alten Verhältnisse seines Freundes Dion, der itzt mit ihm in Athen zusammen lebte, wiederherzustellen, und diesem zur Erhaltung seines Vermögens und seiner Rechte in Sicilien zu verhelfen. Indessen lehnte er doch eine neue

Ein-

Einladung des Dionys nach Syrakus anfangs ab, und es bedurfte erst der vortheilhaftesten Zusicherungen des Tyrannen, auch in Ansehung der Foderungen des Dion, und des Zuredens der Pythagoreischen Freunde des Philosophen, namentlich des Archytas, und des Dion selbst, ehe er vermocht wurde, die dritte Reise nach Sicilien anzutreten. Aber es war auch in diesem Falle dem Dionys nicht sowohl um Aufklärung des Verstandes und Veredlung des Herzens, folglich nicht sowohl um den Plato und seine Philosophie, zu thun, als vielmehr um die Befriedigung seiner Eitelkeit, die durch die Unzufriedenheit des Plato mit ihm, und durch die vorherige Ablehnung seiner Einladung, gekränkt worden war. Dieser bemerkte bald, daß seine Lehren dem Tyrannen überflüßig waren, weil er für sie keinen Sinn hatte; in den Unterhandlungen wegen des Dion verrieth sich nur die Treulosigkeit des Dionys; und die Meuterey der Höflinge, die zufällige Ereigniße sehr schlau gegen den Plato zu benutzen wußten, zwang ihn aufs neue, Sicilien zu verlassen, um den Gefahren, die ihm bey einer längern Anwesenheit drohten, zu entgehen. Dion, den er bey seiner Landung in Elis, als eben die olympischen Spiele gefeyert wurden, antraf, versprach zwar, das Verfahren des Dionys gegen ihn zu rächen; er hat indessen die nachherigen Unternehmungen desselben nicht weiter getheilt. Er vollbrachte sein Alter zu Athen in einer philosophischen Muße, lehrte in der Akademie, arbeitete einige

seiner Werke aus, welche die Nachwelt als die vollendetesten in ihrer Art bewundert, und genoß der höchsten Verehrung seiner Freunde und des Publicums bis an seinen Tod. Zu den merkwürdigern Lebensumständen, die gleichsam die kleinen Zwischenacte seiner Geschichte ausmachen, gehören noch seine Entwürfe und Rathschläge zu Staats und Gesetzverfassungen für die Cyrenaiker, die Arkadier, Thebaner, für die Kretische Colonie Magnesia, auch für die Sicilianer nach dem Tode des Dion. Den Eleern sandte er den Phormio, den Pyrrhaeern den Menedem, dem Perdikkas, Könige von Macedonien, den Euphräus, seine Schüler, um ihre politischen Verfassungen zu bessern. Er starb Ol. CVIII, 1. an seinem Geburtstage, da er ins 82ste Jahr trat, bey einem Hochzeitschmause. Sein Leichnam wurde im Ceramikus nahe bey der Akademie begraben, wo ihm die Athener ein Denkmal errichteten, das Pausanias im zweyten Jahrh. nach C. Geb. noch sah.

Ueber die Vortrefflichkeit des Plato, als Philosophen und Schriftstellers, sind die Alten und Neuern unter sich einig; denn einige abgeschmackte Urtheile, die wohl diesem und jenen fanatischen Peripatetiker entfallen sind, kommen hier nicht in Betrachtung; hingegen über ihn, als Menschen, waren die Meynungen der Alten verschieden. Es ist schon eine der schwierigsten Aufgaben, den Charakter Jemandes, mit dem man lange und täglich umgegangen ist, gerecht

zu

zu würdigen; noch schwieriger ist es, über die Gültigkeit einzelner Aussprüche und Beschuldigungen zu urtheilen, die einen großen Kopf des Alterthums angehn, von deßen persönlicher Lebens und Handelnsweise nur fragmentarische Nachrichten zu uns gelangt sind, und der, wie jeder, welcher sich vor seinen Nachbaren und Zeitgenossen hervorthut, seine Feinde, Neider und Verunglimpfer hatte. Erwägt man gleichwohl den ganzen Abdruck des Platonischen Geistes und Herzens, wie ihn seine Schriften enthalten; nimmt man die Thatsachen, welche die Biographen des Plato einhällig erzählen hinzu; und bestimmt man hienach den Gesichtspunct, aus welchem der moralische Charakter des Philosophen zu beurtheilen wäre, so dürfte wohl Plato der Mensch mit Ruhme neben Plato dem Weltweisen stehn können. Der Hauptvorwurf, den einige Alte ihm machen, ist, daß er hochmüthig und eitel gewesen sey. Sie berufen sich auf sein geringschätziges und zurückstoßendes Benehmen gegen den Sokratiker Aeschines in Syrakus; auf seine Nachgiebigkeit gegen die Großen, und sein Streben nach ihrer Gunst, z B. der Gunst der Dionyse; auf seine Eifersucht gegen den Xenophon, deßen er in seinen Dialogen nie erwähnt, und deßen Werken, wie der Apologie des Sokrates, der Cyropädie, er immer ähnliche eigene gegen über stellte, um sie zu verdunkeln; auf sein Verhalten gegen den Aristoteles, das ihm deßen Feindschaft zugezogen habe. Hr. Tennemann hat die-

se

se angegebnen Facta aber theils berichtigt, theils so erklärt, daß sie auf den Charakter des Plato kein ungünstiges Licht werfen mögen. Unter den Sokratikern herschte überhaupt eine gewiße Eifersucht, welche bald Disharmonie erzeugte, indem der Eine den philosophischen Geist und die Tugend des Sokrates treuer und vollkomner in sich selbst wieder darzustellen wähnte, als der Andere; Aeschines war ein Mann ohne äußere Bildung und Sitten, an deßen rauhe Ecken Plato, der den Grazien geopfert hatte, leicht anstieß; die gegenseitige Abneigung des Plato und Xenophon aber ist unerwiesen; auch der letztere nennt den erstern zwar nur Einmal (Memorab. III, 6), aber rühmlich für diesen, und daß sie Werke verwandten Inhalts aufstellten, läßt sich vielleicht auf einen edeln Wetteifer beyder Männer, die noch dazu als Schriftsteller ähnliche Zwecke hatten, zurückführen; imwieferne Aristoteles wirklich Feind des Plato geworden sey, ist zweifelhaft; und noch zweifelhafter ist, wer von beyden der schuldige war? (S. weiter unten). Vermuthlich ist der obige Vorwurf dadurch veranlaßt, daß Plato ein sehr hohes Gefühl von seinem Geistesadel hegte, und dieses zuweilen gegen seine Freunde und Zöglinge, selbst als diese schon in reifern Jahren waren, zu lebhaft ausdrückte. Aber wer wird das nicht an einem Manne entschuldigen, und auch rechtfertigen wollen, bey dem Phantasie und Verstand, und beyde in ungeschwächter Energie, zu einem so harmonischen Bunde sich vereinigt hatten, der fast

zuerst

zuerst unter den Griechen die Blumen des Schönen in das Gebiet der Philosophie zu verpflanzen wußte, und Wahrheit und Schönheit als unzertrennliche Schwestern in seinen Werken darstellte? Es ist übrigens im Allgemeinen nicht wohl glaublich, daß ein Genie von der Form und Bildung, wie es Plato besaß, einer kleinlichten und unedlen Denkart fähig gewesen sey. Feine Urbanität und Würde sind selbst alsdenn noch die herschenden Züge seiner philosophischen Unterhaltungen, wo es auf Demüthigung und Beschämung eines armseeligen Sophisten und Schwätzers angelegt ist; und überhaupt kann das wirkliche praktische Leben eines Philosophen, der in seinen Betrachtungen unablässig nach dem Ideale des Sittlich-Guten rang, seine Freunde stets darauf hinwies, das Bild der Tugend sogar in einem menschlichen Staate realisirt träumte, mit diesem seinen philosophischen Charakter nicht so im Widerstreite gewesen seyn, wie es gewesen seyn müßte, falls man jene angeblichen Thatsachen für historisch begründet ansehn wollte.

§. 179.

Hätte Plato's Manier zu philosophiren auch nicht in der Schule des Sokrates die Eigenthümlichkeiten der Sokratik empfangen, so würde doch die Mode des Zeitalters sie zu einer dialektischen geformt haben. Damals wurde nicht nur der philosophische Unterricht meistens

durch

durch Gespräche ertheilt, sondern selbst die eigene Untersuchung philosophischer Gegenstände wurde gewöhnlich durch sie angesponnen, gerichtet, und nach der Leitung, die der wechselseitige Austausch der Ideen gab, entwickelt. Ein didaktischer zusammenhängender Vortrag speculativer Lehren wurde erst später herschend, zur Zeit des **Aristoteles**, wo schon ein sehr ansehnlicher Stoff **philosophischer Gelehrsamkeit** vorhanden war, deßen Umfang den Besitzern es rathsam machte, eigentliche Dogmatiker zu seyn, wie den Zuhörern, sich leidend zu verhalten, und bloß zu lernen, bevor sie selbst, und gemeinschaftlich mit dem Lehrer, philosophirten. **Plato** wählte daher auch für seine mündliche Lehre, und für seine Schriften, den **Dialog**. Aber in dem leztern schmiegte er sich nicht so genau, wie andere Sokratiker, dem wirklichen Gange und Tone des Gesprächs im gesellschaftlichen Umgange an; er schuf den Dialog des Markts zum veredelten Dialoge der Kunst um. Um den Dialog, der philosophische Begriffe mit Bestimtheit und Gründlichkeit aufhellen und verfolgen, und zugleich durch sich selbst gefallen soll, ist es eine mißliche Sache. Es pflegt entweder an der Deutlichkeit und einer leicht übersehbaren Verknüpfung der Ideen, die erörtert werden sollen, oder an der Form zu fehlen, da der Schriftsteller so bald in Steifheit, Eintönigkeit, zu gemeine

meine Natur, oder gar Unnatur gerathen kann, seine Hauptperson ein langweiliger Katechet, und die übrigen noch langweiligere Lehrlinge werden. Plato hat im Ganzen so vortreffliche Dialoge geliefert, daß unter den Alten keiner, (denn Lucian ist schwerlich zu den speculativen Dialogisten zu rechnen); und unter den Neuern sehr wenige ihm gleich gekommen sind. Dennoch ist unter seinen einzelnen Stücken eine große Verschiedenheit in Ansehung des materialen und formalen Werthes. In manchen ermüden seine Personen durch übertriebene Weitschweifigkeit, und sind unnütze Schwätzer und Frager; oft ist die Anlage des Dialogs zu verwickelt, und der Hauptfaden kann zu leicht verloren werden; oft scheint die Klarheit der ganzen Gedankenreihe einer vermeynten künstlichen Schönheit der Form aufgeopfert zu seyn. Wer den Plato als philosophischen Dialogisten durchaus bewundern zu müssen wähnt, hat seine Dialoge nicht alle, und nicht ohne Vorurtheil gelesen. Bey dem allen bleibt ihnen das Verdienst, nicht nur für die sokratische Manier in der schönsten Simplicität, sondern auch für ihre Gattung überhaupt, classisch zu seyn.

S. besonders die S. 12. 13. angeführten Abhandlungen. Auch in den größern Werken über Plato sind einzelne Bemerkungen zerstreut, die seine Manier betreffen. —

Plato, als Schriftsteller, hat mit Recht ungleich mehr Lobredner, als Tadler, gefunden. Nur haben die erstern es oft übertrieben, weil sie ihn hauptsächlich in Ansehung seines Styls und seiner Kunst betrachteten, weniger oder gar nicht in philosophischer und didaktischer Beziehung. Manche haben auch einigen enthusiastischen Verehrern des Plato unter den Alten nachgeschrieben; z. B. dem Cicero, für den freylich in seiner Epoche, und auf der Stufe der Cultur, welche die Philosophie und der Geschmack, grösstentheils durch ihn selbst, bey den Römern erreicht hatten, Plato als ein fast unnachahmliches Muster der Darstellung erschien, in deßen Bewunderung er sich oft verlor. Noch andere, und zwar von den Neuesten, affectiren einen Sinn für die sogenannte Griechheit, halten alles für schön und unübertrefflich, weil es Griechisch ist, und denen ist Plato ein Ideal. Sie reden auch sogar von einer gefühlten Philosophie des Plato. Mit diesen leztern ist nicht auszukommen, wenn man es wagt, an Plato's Werken hier und da Tugenden und Schönheiten zu vermissen, die ihnen zur Vollendung nicht hätten abgehn dürfen. Die Uebertreibung der erstern aber hat nur in einer Einseitigkeit des Gesichtspuncts ihren Grund. Plato selbst wollte philosophischer Schriftsteller seyn, und als solcher zugleich belehren und vergnügen. Für diesen seinen eigenen Zweck hätten Inhalt und Form immer harmonisch zusammenstimmen müssen. Bey der Unvollkommenheit jenes um dieser,

ser, oder dieser um jenes willen, die sich doch von Plato's Werken, z. B. vom Timaeus und der Republik, nicht durchaus ablehnen läßt, mußte das Ziel zuweilen verfehlt werden, so glücklich es auch von ihm in seinen meisten Dialogen errungen ist.

Eine zur Beurtheilung der einzelnen Schriften des Plato sehr wichtige Frage ist auch diese, ob alle, die seinen Namen an der Stirn tragen, wirklich ächt sind, da die Alten, und auch neuere Kritiker, gegen manche derselben aus innern und äußern Gründen Verdacht erregt haben. Man würde dem Plato sehr Unrecht thun, wenn man ihn nach Schriften schätzte, die ihm angedichtet sind, und seine Philosophie falsch darstellen, wenn man sie aus nnächten Quellen schöpfte. Zum Glücke haben die ganze Schreibart und Lehre deßelben soviel Eignes und Charakteristisches, daß, wer mit diesen vertraut geworden ist, leicht das Fremdartige und Untergeschobne ahnen, oder die Aechtheit von Stücken, die andern nicht Platonisch scheinen, vertheidigen kann. Hr. Tennemann, der neuerlich mit der Untersuchung der Authenticität der Platonischen Schriften sich am sorgfältigsten beschäfftigt hat (S. System der Plat. Phil. B. I. S. 87 ff. Ebendeß. Lehren und Meyn. der Sokr. über die Unsterblichkeit. Vergl. *Meiners* Comment. de Socraticorum reliquiis in den Comment. Soc. Gotting. Vol. V) entlehnt daher sehr richtig seine Argumente vornämlich aus der Einstimmung oder Nichteinstimmung angefochtner Platonischer

Schriften mit Plato's Geiste, Geschmacke, Manier und Sprache überhaupt, und man kann auf sein Urtheil desto sichrer bauen, je länger er mit diesem Weltweisen umgieng. Die Resultate, die er gezogen hat, sind im Wesentlichen folgende: 1) die Einwürfe gegen die Aechtheit des Phädon, der Erastae, des andern Alcibiades, und des Hipparch, veranlaßt durch die Zweifel einiger Alten (Diog. II, 54. IX, 37. III, 59. Athen. XI. S. 506. Aelian. Var. Hist. VIII, 2), sind unzureichend, weil diese Zweifel selbst unerwiesen sind, und zum Theile auf Misverständnißen beruhn. 2) Problematischer ist die Aechtheit des dreyzehnten Buchs von den Gesetzen, Epinomis genannt. Für den Verfasser deßelben wurde Philipp von Opus gehalten, der die Bücher von den Gesetzen abschrieb und eintheilte. (Diog. III, 37). Das Buch sieht wohl dem Producte eines Abschreibers philosophischer Hefte des Meisters ähnlich. Hr. T. behauptet die Aechtheit; und rechnet auf Plato's Alter, deßen letzte unvollendete Arbeit es gewesen sey. Es ist möglich. 3) Der Timaeus ist seinem Stoffe nach vom Plato aus dem Werke eines ältern Pythagoreers entlehnt; hingegen das Buch über die Weltseele unter dem Namen des Timäus von Locri ist ein Auszug eines philosophischen Kopfes aus dem Platonischen Timäus. (S. *Gale* Opusc. mythol. praef. — Tiedemann's Erste Philos. Griechenl. S. 191. Ebendeß. Argumenta dialog. Plat. p. 302. Geist der speculativen Philosophie B. I. S. 89. — Meiners in der

Philo-

Philologischen Bibliothek B. I. S. 102. Hist. doctr. de vero Deo. S. 312. Geschichte der Wissensch. B. I. S. 569. — Bardili Epochen der vorzüglichsten philos. Begriffe. Anh.). 4) Die noch vorhandenen dreyzehn Briefe des Plato sind ächt, den ersten ausgenommen, der vom Dion ist. Meiners hat in der oben bemerkten Abhandlung die Aechtheit derselben bestritten, einzelner dunkler Stellen und historischer Schwierigkeiten wegen, die sich aber durch Auslegung so ziemlich aufklären und heben lassen. Uebrigens werden sie von allen Alten, die ihrer erwähnen, für ächt anerkannt; der Ausdruck ist Platonisch; die Thatsachen, die darin berührt werden, haben historische Glaubwürdigkeit und sind von der Art, daß schwerlich ein Rhetor, der die Briefe etwa erdichtet hätte, sie so erfinden konnte. 5) Auch das Fragment des Klitophon ist ächt. 6) Die sogenannten Definitionen rühren nicht vom Plato selbst her; vielleicht sind sie der Ueberrest der ὅροι des Speusipp (Diog. IV, 4); sie sind indessen aus den Platonischen Werken genommen, und können also, obgleich sie nicht immer dem Plato selbst gehören, doch mit Anwendung einiger Vorsicht, als Quellen seiner Philosophie benutzt werden. 7) Die Fragmente der Platonischen Eintheilungen (διαιρεσεις), aus einem verlornen Werke des Aristoteles, beym Diogenes, sind vermuthlich ächt, und treffen zum mindesten mit den Platonischen Lehren überein. 8) Die Behauptung des Aristoxe-

nus und Phavorinus (Diog. III, 37. 57), Plato habe den Inhalt seiner Bücher über die Republik dem Protagoras entwendet aus deßen Werke Αντιλογικα, ist so, wie sie da steht, ungereimt. Diese Αντιλογικα des Protagoras hatten nicht politische Speculationen zum Gegenstande. Aber auch einer andern Schrift dieses Sophisten (von der Republik) kann Plato seine politischen Ideen nicht verdankt haben. Diese hängen mit seiner übrigen Philosophie aufs innigste zusammen; nicht mit der Sophisterey des Protagoras, wie man sie sonst kennt. Plato hatte auch zu viel Selbstgefühl, um von einem Schriftsteller zu borgen, den er so oft bestritt, und in seiner Blösse zeigte; deßen Werke überdem in Athen bekannt waren. Aristoteles erwähnt in seiner Politik immer der politischen Meynungen, die in Plato's Republik vorkommen, unter dem Namen des Sokrates; (den Namen des Plato vermeidet A. in jenem Werke durchaus). Ohnehin muß die genannte poltische Schrift des Protagoras nicht sehr bedeutend gewesen seyn, da Aristoteles, der doch eine Kritik der theoretischen Politiker vor und zu seiner Zeit anstellte, jene seiner Aufmerksamkeit gar nicht gewürdigt hat. 9) Der Sisyphus, Axiochus, Demodocus, Eryxias, und die Gespräche vom Rechte, und der Tugend, sind anerkannt unächt.]

§. 180.

So wie wir die Dialogen des Plato gegenwärtig besitzen, sind sie weder nach der Zeitfolge

folge geordnet, in welcher sie von ihm verfaßt wurden, noch überhaupt nach einer Regel, die er selbst oder andere bestimmt hätten, und die der Beschaffenheit ihres Inhalts entspräche. Eine solche Stellung derselben ist gleichwohl nothwendig. **Plato** verfertigte sie in verschiedenen Perioden seines Lebens, so wie ihn zufällige Gründe und Verhältniße dazu bewogen, oder auch gewiße philosophische Materien einen besondern Reiz für ihn erhielten. Dieser Umstand, daß sie nicht aus Einer Epoche sind, ist sehr bedeutend. Es läßt sich gar nicht vermuthen, daß Plato, der nicht zu den Forschern gehörte, die ihre Untersuchungen ein für allemal abschließen, und hernach auf den gezogenen Resultaten bequem ausruhen, seine frühern Ueberzeugungen nicht in vielen Stücken geändert haben sollte. Seine Reisen, sein Umgang mit den Pythagoreern, sein Studium Pythagoreischer Schriften, selbst sein Lehramt, und seine Streitigkeiten mit Sophisten, müssen Revolutionen in seinen Meynungen bewirkt haben. Also nicht bloß in Beziehung auf literarische Merkwürdigkeit, oder auf die Geschichte der allmäligen Geistes und Geschmackscultur des **Plato**, sondern auch in Beziehung auf seine **Philosophie**, ist es erfoderlich, zum mindesten die **chronologische** Folge seiner Schriften zu kennen, da es an einer andern Regel zweckmäßiger Ordnung gebricht. Denn erst hieraus

kann sich ergeben, was eigentlich Plato als Wahrheit behauptete, welche Sätze er auch als reifer und gelehrter Denker festhielt; und manche Widersprüche und Inconsequenzen, die sich in seinen Aeusserungen finden, wenn man mehr Dialoge vergleicht, und die für seine Ausleger und Geschichtschreiber soviel Räthselhaftes haben, würden sich lösen oder begreifen lassen. Leider aber fehlt es bey den meisten Dialogen an Nachrichten über die **Zeit ihrer Entstehung** ganz; und man kann nur aus den bearbeiteten Gegenständen, aus der geringern oder größern Vollkommenheit, aus erwähnten historischen Thatsachen, oder durch künstliche Combination von Datis, mit einiger Wahrscheinlichkeit auf sie schliessen. Was sich darüber annehmen läßt, berechtigt uns, etwa **vier** Hauptepochen zu unterscheiden, in denen die Dialoge geschrieben sind. Die **erste** fällt noch in die Jugend des **Plato**, wo er mit dem **Sokrates** zusammenlebte. In den Dialogen aus dieser Periode (**Lysis, Laches, Charmides, Jon, Hipparchus**, den **beyden Hippias**, den **beyden Alcibiades**, **Euthydem, Protagoras, Theages, Erastae** und **Kratylus**) ist nicht nur größere Mangelhaftigkeit der Form, des Styls und des Inhalts bemerklich, wiewohl sie dem **Sokratismus** sich mehr, als die übrigen, nähern; sondern sie erläutern auch bloß einzelne Begriffe, berichtigen sophistische Raisonnements, und

drehen

drehen sich häufig um Wörter herum. Gewiße Hauptideen, die hernach die Platonische Philosophie vorzüglich auszeichneten, blicken freylich schon hier und da in diesen Gesprächen durch; aber sie sind noch nicht so ausgebildet, und herschen nicht so, wie in den spätern. In die zweyte Epoche kann man diejenigen setzen, zu welchen das letzte Schikfal des Sokrates Gelegenheit gab, und die vermuthlich unmittelbar oder nicht lange nach deßen Tode verfaßt sind (die Apologie des Sokrates, den Krito, Phädo, Meno und Gorgias). Die dritte umfaßt die Dialoge, welche Plato während seines Aufenthalts in Athen nach seiner ersten Reise machte (den Menexenus, Theätet, Sophista, Politicus, Philebus, Parmenides, Phädrus und das Symposium). Diese nebst denen aus der letzten Epoche seines Lebens, dem Kritias, Timaeus, der Republik, und den Gesetzen, sind zur Kentniß seiner Philosophie die wichtigsten, und auch in ihrer Art die vollendetesten. An den Dialogen über die Republik feilte er, wie man aus seiner Schreibtafel weiß, bis an seinen Tod.

Auch um die Entdeckung der chronologischen Folge der Platonischen Dialoge, soweit sie aus historischen Nachrichten, oder durch gegründete Conjecturen, möglich war, hat Hr. Tennemann das größte Verdienst (Syst.

der Plat. Phil. B. I. S. 115). Mit Zuverlässigkeit kann man die Zeit der Verfertigung von folgenden Dialogen angeben: Aus der ersten Epoche, vom Lysis (Diog III, 35). Aus der zweyten: von der Apologie, dem Krito, Phädo, Gorgias und Meno, ihres Inhalts wegen. Der Proceß des Sokrates, und die Ankläger deßelben, bieten hier immer den dramatischen Stoff und die Veranlassung dar. Auch ist es nicht glaublich, daß Plato erst später, und lange nach geschehener Sache, etwa als er selbst zu Athen lehrte, den Athenern so oft unangenehme Erinnerungen erweckt haben sollte. Wohl aber konten ihn unmittelbar oder bald nach der Hinrichtung des Sokrates der frische Eindruck jener Scenen, das ihm lebhaft vorschwebende Bild des ehrwürdigen Märtyrers der Wahrheit, und sein persönliches Interesse, als eines Schülers deßelben, zu Schriften anfeuern, die darauf abzwekten, die Athenienser von ihrer Ungerechtigkeit direct und indirect, durch Ernst nnd Satire, zu überzeugen. Zu der dritten Epoche sind gewiß zu rechnen a) der Menexenus, wegen der Erwähnung des Thebanischen Krieges, und anderer Vorfälle der Zeit (um Ol. CII); b) das Symposium. Plato berührt den Umstand, daß die Mantineer von den Lacedämoniern gezwungen wurden, ihre Stadt zu verlassen (Ol. XCVIII. Sympos. T. X. p. 208. Opp.) c) der Theätet, Sophista und Politicus. Diese Dialoge hängen dem Gegenstande nach zusammen. In den letztern ist auch unter

andern

andern von der ägyptischen Staatsverfassung (Polit. T. VI. p. 74) die Rede; höchst wahrscheinlich ist er also nebst den vorgenannten beyden nach der ersten Reise Plato's geschrieben; d) der Parmenides. Antipho, ein Halbbruder des Plato, erzählt dem Cephalus die Unterredung des Sokrates, Parmenides und Zeno. Bey dem Tode des Sokrates muß Antipho noch ein Kind gewesen seyn. Plato hätte ihn also nicht redend einführen können, wenn die Verfertigung des Dialogs in eine frühere Epoche fiele. Daß die Bücher von der Republik, den Gesetzen, der Timäus und Kritias, die letzten Arbeiten des Philosophen gewesen sind, erkennt man an ihnen selbst, und erhellt auch aus historischen Zeugnißen (Aristot. Polit. II, 4. edit. Conring.). Die übrigen Dialogen muß man in die eine oder andre der angezeigten Epochen setzen nach Maasgabe ihres Charakters und Inhalts. In denen, die zur ersten Epoche gezählt sind, kommen vornämlich solche Sätze vor, welche den Platonischen Behauptungen in seinen spätern Dialogen zuwiderlaufen, und auch an sich unphilosophischer sind, als diese. Es ist aber bey der Stellung derselben überhaupt nicht zu vergessen, daß man eine strenge historische Richtigkeit gar nicht fodern darf, weil sich keine unzweifelhafte Kriterien auffinden lassen.

§. 181.

§. 181.

Fragt man nach der **formellen** Beschaffenheit der Philosophie des **Plato** aus dem wissenschaftlichen Gesichtspuncte betrachtet, so scheint die Antwort, welche einige neuere Gelehrte gegeben haben, daß **Plato** nur einzelne philosophische Materien rhapsodisch behandelt, aber an ein systematisches Ganzes der Philosophie nicht gedacht, zum mindesten dieses in seinen Werken nicht dargestellt habe, bey der ersten Ansicht völlig gegründet zu seyn. **Erstlich** keine philosophische Untersuchung hat bey ihm eine systematische Form, und konte sie natürlich wegen der dialektischen Bearbeitung nicht haben. Daher trifft man auch bey ihm keine bestimte Scheidung des Inbegriffs der philosophischen Disciplinen überhaupt, und der Grenzen einer jeden für sich an, man müßte denn ein paar beyläufig hingeworfene allgemeine Umrisse von dieser und jener philosophischen Disciplin, deren formelle Existenz er sich doch nur noch problematisch dachte, dahin rechnen wollen. **Zweytens** die Platonischen Dialoge, auch wenn man zugiebt, daß die angenommene chronologische Folge derselben außer Streit sey, hängen dem Inhalte nach nicht so zusammen, daß sie ein Ganzes ausmachten, deßen Theile in einen gemeinschaftlichen Endpunct zusammenliefen, und dadurch zur Einheit verbunden wä-

wären. Ohnehin sind in dem Gedankensyste-
me des Plato während seines Lebens Aenderun-
gen vorgegangen. Die frühern Dialoge enthal-
ten zuweilen andere Lehren, als wie die spä-
tern, und man stößt sogar, wie bereits bemerkt
ist, mehrmals auf offenbare Widersprüche.
Drittens es ist oft schwer, und nicht selten
unmöglich, zu entscheiden, was für eine Ueber-
zeugung Plato selbst von gewißen philosophi-
schen Gegenständen gehabt habe, da die Per-
son in den Dialogen, welche seine Rolle hat,
nicht immer mit hinlänglicher Sicherheit kennt-
lich ist, und er manchmal die Personen nur
Für und Wider behaupten läßt, ohne doch zu-
letzt die Unterredung auf ein festes Resultat hin-
zulenken, das für seine eigene Meynung gelten
könte. Viertens machte Plato einen Unter-
schied zwischen seiner esoterischen und exote-
rischen Philosophie. Jene vertraute er, zu-
mal sofern der Volksglauben mit ihr contrastir-
te, nur geprüften und bewährten Freunden an,
da ihn das Loos des Sokrates und andrer ge-
schreckt hatte, oder er drückte sich wenigstens
nur räthselhaft, bildlich, und durch entfernte
Anspielungen und Winke, die mehr ahnen als
einsehen ließen, darüber aus. Sogar äußer-
te er geradezu, daß er es für unrathsam und
unnütz halte, die Lehren der höhern Philosophie,
deren Verständniß einen vorurtheilfreyen, auf-
geräumten, an reines Denken gewöhnten Kopf

erfodere, unter das große Publikum in Schriften auszustreuen. Man kann also nicht wissen, ob man in den noch vorhandenen Dialogen, die ächte Platonische Wissenschaft, oder bloß seine Popularphilosophie vor sich habe, deren Darstellung er etwa dem Bedürfniße seines Zeitalters und einer angenehmen Unterhaltung seiner Muse entsprechend fand.

Es sind hier die Gründe zusammengereiht, welche für die Meynung, Plato habe kein System der Philosophie gehabt, oder doch keines schriftlich hinterlassen, scheinbar vorgebracht werden können, obgleich, so viel ich weiß, kein Schriftsteller über Plato sie alle benutzt hat, wenn er auch jene Meynung hegte. Unter den Neuern scheint vornämlich Hr. Meiners den Plato als einen rhapsodistischen Philosophen zu beurtheilen. Geschichte der Wissensch. B. II. S. 690. 706 ff.

Gewöhnlich nimmt man an, Plato habe seine eigene Lehre dem Sokrates in den Mund gelegt, und es mag auch wohl meistens wirklich der Fall seyn. Aber in mehrern Dialogen ist es der Fall nicht, z. B. nicht im Timaeus; sowie es in allen denen, die auf kein entschiedenes Resultat hinauslaufen, z. B. dem Euthyphron, Menon, Hipparch, Charmides, ungewiß ist.

Seine Zurückhaltung beym Vortrage esoterischer Lehren verräth sich nicht nur im Tone und der Einkleidung; sondern

er

er gesteht sie auch ausdrücklich ein, und sucht sie zu rechtfertigen S. Phaedr. Opp. T. X. p. 379. Timaeus p. 318. 352. De Republ. VII. p. 164.

§. 182.

Zur richtigen Beurtheilung der Gründe, womit man die Meynung unterstützen kann, daß Plato sich die Philosophie nicht in einem systematischen Ganzen gedacht, oder ein solches als Schriftsteller bezweckt habe, ist inzwischen auch Folgendes zu bemerken: **Erstlich**: die Vorstellungsart von gewißen Gegenständen kann systematisch seyn d. i. in Einem Principe zusammenhängen, ohne daß sie nach den Regeln der äußern systematischen Form geordnet wäre. Es ist nur vorzüglich darauf zu achten, ob eine Hauptidee vorhanden ist, welcher die sämtlichen Theile untergeordnet sind, und mittelst welcher diese, falls man sie auch auf die äußere systematische Form zurückführte, wie ein Ganzes erscheinen würden. Nun läßt es sich aber nicht leugnen, daß dieses bey den Platonischen Lehren wirklich der Fall sey. Er hat einen Begriff von Philosophie überhaupt, auf welchen sich alle seine Untersuchungen beziehen, daß sie die Wissenschaft von demjenigen sey, was in den Dingen als fest und bleibend gedacht werden kann, was also Object einer reinen Ver-

nunft-

nunfterkenntniß ist (De Republ. VI p. 121. Diog. Laert. III S. 63). Freylich hat Plato das Gebiet der Philosophie nicht genau ausgemessen, noch weniger einen vollständigen und erschöpfenden Anbau deßelben versucht. Er ist auch in der Bestimmung des Begriffes einzelner philosophischer Disciplinen und ihrer Grenzen nur bey allgemeinen Entwürfen stehn geblieben (Sophista p. 274 De republ. VI p. 124). Allein man muß demungeachtet einräumen, daß sein Gesichtspunct erhaben und weitumfassend genug war, um sich die Philosophie als eine ganze Wissenschaft von einem durch die Natur ihres Inhaltes und Zweckes scharf gezeichneten Bezirke zu denken; denn dieser Gesichtspunct offenbart sich in seiner Idee von der Philosophie überhaupt deutlich genug. Zweytens: Für die Kenntniß der Platonischen Philosophie als eines besondern Systems, sind nicht alle Dialogen deßelben gleich wichtig, und zu diesen minder wichtigen gehören gerade diejenigen, welche aus der frühern Epoche seines Lebens herstammen. Die ihm eigenthümlichen Meynungen sind in denen enthalten, welche er in seinen spätern Jahren schrieb, und von deren Entstehungsepoche wir genauer unterrichtet sind. Die in diesen vorgetragenen Lehren können und müssen also allein für ächt Platonisch genommen werden, gesezt auch daß ihnen Behauptungen in frühern Dialogen zuwiderliefen. Drittens

die

die Person, welche Plato's eigne Meynungen in den Dialogen entwickelt, ist freylich nicht immer mit Gewißheit zu erkennen; aber sie ist doch in den meisten auffallend bemerklich; in manchen läßt sie sich mit hoher Wahrscheinlichkeit aus dem Tone, welchen sie beobachtet, aus der Einstimmung ihrer Gedanken mit anerkannten Platonischen Sätzen, und aus Zeugnißen namentlich des Aristoteles u. a. vermuthen; und in denen, wo bloß debattirt wird, ohne daß ein Resultat herauskäme, ist die Person des Plato im Grunde gleichgültig; denn man kann doch mit Recht folgern, Plato habe über diese Materien nicht entscheiden wollen. Vierrens, daß Plato bey seinen Zöglingen Esoteriker und Exoteriker unterschied, daß er in der öffentlichen Mittheilung gewißer Lehren ängstlich und zurückhaltend war, daß er sogar die schriftliche Ausbreitung derselben unter den großen Haufen bedenklich fand, und sie misbilligte, ist nach seinen wörtlichen Aeusserungen unleugbar. Allein daß seine Schriften sich bloß mit einer Popularphilosophie beschäfftigten, und nicht auch seine esoterische Weißheit befaßten, wenn gleich hier und da räthselhaft und bildlich, vielleicht weil sie Plato selbst zuweilen nicht besser darzustellen wußte; dem widerspricht der Inhalt der vornehmsten unter ihnen geradezu. Die Ideenlehre war nichts weniger, als eine Popularphilosophie, und man hat alle möglichen Gründe

für sich, wenn man diese als die eigentlich Platonische Lehre ansieht. Auch zeigt sich jene Zurückhaltung mehr in den Dialogen, die er beym Leben des Sokrates, und bald nach dem Tode desselben verfertigte, als in den spätern. Man kann demnach dem Plato nicht nur die Idee eines Ganzen der Philosophie zutrauen, sondern auch die Voraussetzung ist gar nicht dem wirklichen Inhalte seiner Schriften zuwider, daß seine Hauptlehren mit jener harmoniren, und nach derselben zu einem Systeme verbunden werden können. Bey der Verbindung, die zur leichtern historischen Uebersicht, und einem zweckmäßigen Gebrauche des Platonismus, nothwendig ist, kann man auf eine zwiefache Weise verfahren. **Entweder** man stellt die einzelnen Materialien zusammen, und ergänzt die etwanigen Lücken aus dem Zusammenhange durch Schlüße. Ein solches System des Plato würde vielleicht nichts enthalten, was der Vorstellungsart des griechischen Weltweisen selbst entgegen wäre; vielmehr könte es dienen, in diese mehr Bestimtheit, Ordnung und Licht hineinzubringen. Aber da es doch nie auf strenge historische Wahrheit Anspruch hätte wegen der fremden Zugabe, und also dem Vorwurfe, es sey nicht wirklich Platonisch, nie ausweichen könte, so darf der Geschichtschreiber der Philosophie sich jene Art des Verfahrens auch nicht erlauben. **Oder**

man

man vereinigt den Stoff nur unter gewiße disciplinarische Rubriken, und stellt es dem Leser anheim, die Lücken, welche sich verrathen möchten, selbst auszufüllen. Diese Methode ist die historischrechtmäßige. Sie wird auch die Auffassung deßen, was Plato für die Philosophie als Wissenschaft geleistet hat, hinlänglich begünstigen, ohne sein Verdienst durch Zusätze im geringsten verdächtig zu machen.

Die letztere Methode ist auch vom Hrn. Tennemann in seinem Systeme der Platonischen Philosophie mit Recht befolgt worden. In der Anzeige vom ersten Bande seines Werks in den Göttingischen Gelehrten Zeitungen hatte ich darum den Zweifel erhoben, ob sich ein Platonisches System würde zu Stande bringen lassen, weil ich fürchtete, daß er, bey aller Güte des Plans, doch verführt werden mögte, um des Systems willen, etwas in Platos Philosophie hineinzutragen, was ihr fremde wäre. Hr. T. hat diese Besorgniß durch die Folge seines Werks widerlegt, und ich bezeuge ihm meinen Dank für die Aufmerksamkeit, die er jenem Zweifel gegönnt hat.

§. 183.

Schon daraus, daß Plato ein so phantasiereicher Kopf war, läßt sich der häufige Gebrauch, welchen er von Tropen, Gleichnißen,

historischen Sagen und Mythen machte, zur Einleitung seiner Dialoge, oder auch zur Darstellung gewißer Philosopheme selbst, befriedigend erklären. Man dürfte sich wohl eher wundern, wenn man denselben in den Werken eines solchen Kopfes vermißte, der noch dazu vom Studium der dichtenden Kunst zur Philosophie übergegangen war, und außerdem, um seine Ideenwelt in einer edeln philosophischen Prose zu bezeichnen, die damalige Sprache noch zu arm, zu schwankend und gleichsam zu sinnlich fand. Allein in den Absichten, die Plato als Philosoph und als schriftstellerischer Künstler hatte, liegen auch besondre Gründe, die ihm die Verflechtung des Raisonnements mit bildlicher und mythischer Darstellung empfehlen konten. Seine Dialoge sollten dramatisch seyn; er konte sie also nicht besser, als an historische Thatsachen anknüpfen; daher geht er zuweilen von alten Sagen aus, wie im Politicus, wo er mit der Ueberlieferung vom Saturnischen Zeitalter anhebt; diese Sagen gehören alsdenn zur Form des Dialogs, nicht zum Inhalte desselben. Oder er wollte nur die Fassung einer Reihe abstracter Begriffe erleichtern dadurch, daß er sie in ein Bild kleidete und die Phantasie in's Spiel zog, um der Ermüdung seiner Zuhörer und Leser vorzubeugen, und die erschlaffte Theilnahme aufs neue zu beleben und zu unterhalten. Solche Bilder und Mythen schlingen sich bey

ihm

ihm um Form und Inhalt zugleich herum. Endlich half er sich auch da durch Mythen, wo wirklich für den Philosophen nur Mythen möglich sind, wenn es übersinnlichen Gegenständen jenseit des Gebiets der Erfahrung galt, wo die Vernunft keinen festen Boden antrifft, und bloß auf den Flügeln luftiger Träume herumschweifen mag. Dergleichen Mythen ersetzen bey ihm die Stelle des Raisonnements, sind eigentliche Platonische Philosopheme, und können nicht lediglich für Producte einer verschönernden Phantasie gehalten werden, der es darum zu thun ist, die nakte Wahrheit mit den Huldgöttinnen zu verschwistern. Es sind von der Gattung alle diejenigen, welche sich auf das Vordaseyn der Seele unter den seeligen Dämonen, auf ihren Fall, auf ihren Zustand nach dem Tode u. s. w. beziehen. Selbst die sogenannte **Republik** des Plato im strengsten Sinne kann für einen Mythus angesehen werden, der die Tugend der Menschheit veranschaulichen sollte, und er würde vielleicht immer dafür angesehen worden seyn, wenn Plato nicht zuweilen in der Entwickelung deßelben seinen Hauptzweck vergessen, und den Entwurf einer mythischen Republik mit dem einer wirklichen, auf die Menschheit, nicht wie sie seyn soll, sondern wie sie ist, anwendbaren Republik verwechselt hätte. Freylich bleibt es hiebey immer ein historisches Problem, ob Plato diese Mythen im Ernste

verstanden, und als nothwendige Schlußsteine zur Ausfüllung von Lücken benutzt habe, die er durch Raisonnement nicht zu ergänzen wußte; oder ob sie auch nichts weiter an und für sich, als Erfindungen seiner vernünftelnden Einbildungskraft waren, denen er keinen höhern oder geringern Werth beylegte, als welcher ihnen vor der ächten prüfenden Vernunft gebührt. Inzwischen ist doch Jenes wahrscheinlicher als dieses. Das eigenthümlichste Philosophem des Plato, die Ideenlehre, ist mit mehr Mythen von der Seele so innig verknüpft, daß es mit denselben steht oder fällt. Es ist also auch nicht glaublich, daß, da die Ideenlehre gewiß ein wesentliches Bestandstück seiner esoterischen Philosophie gewesen ist, er die Mythen aus dieser ganz verbannt haben sollte, was ohnehin von seinem Genie nach der natürlichen Anlage, der Richtung und Bildung deßelben, sich überhaupt kaum vermuthen läßt. Zur scharfen Bestimmung der wahren Begriffe und Lehren des Plato in ihrer Lauterkeit aber geht aus seinem Gebrauche von Tropen, Gleichnißen, Sagen und Mythen die logischpraktische Regel hervor, sie soviel wie möglich ihres äußern Gewandes zu entkleiden, und die Vieldeutigkeit der Ausdrücke auf einen festen Sinn in dem localen Zusammenhange, wo sie vorkommen, zurückzubringen, um sowohl die Platonische Lehre nicht mis-

miszuverstehen, als auch sie desto richtiger würdigen zu können.

§. 184.

Daß **Plato**, ob er gleich die äußere systematische Methode in seinen Schriften nicht beobachtete, die Philosophie durch Aufsuchung der letzten Principien derselben zur **Wissenschaft** zu erheben trachtete, und seine Art zu philosophiren sich hierinn vornämlich von der Sokratischen unterschied, ist schon im Allgemeinen erinnert worden. Die Ursachen hievon lagen theils in seinem stärkern Hange zur Speculation, theils in der Ansicht, die er von dem sittlichen Zustande der Menschheit, und den Bedürfnißen derselben hatte, theils in der Beschaffenheit der Philosophie selbst, wie sie bis dahin bearbeitet war. Wenn **Sokrates** in den Unterredungen mit seinen jungen Freunden die Aeusserungen des moralischen Gefühls für einzelne Fälle des Handelns in Regeln verwandelte, und die Nothwendigkeit der Ausübung derselben zeigte und einschärfte, ohne jene sittlichen Maximen bis zu ihren letzten Gründen zu verfolgen; so konte dieses einen Denker, wie **Plato**, nicht befriedigen, weil er immer eines obersten Gliedes entbehrte, um die Reihe seiner moralischen Begriffe daran zu befestigen. Eben das Forschen nach sittlichen Principien aber konte den

Letztern auch nicht gegen ein festes Fundament der theoretischen Erkenntniß, und die nothwendigen Regeln des logisch richtigen Denkens gleichgültig seyn lassen. Das Beyspiel des Sokrates, der die metaphysischen Untersuchungen für vergeblich hielt, daher innerhalb den Grenzen, die der gemeine Menschenverstand erreicht, stehn blieb, und sich mit dem aus der Moralität hervorgehenden Glauben an Gott und Unsterblichkeit begnügte, vermochte hier eben so wenig, wie im praktischen Felde, das philosophische Genie seines Schülers zu verzäunen. Was diesen noch mehr antreiben konnte, auf eine sowohl im theoretischen als praktischem Betrachte vollendete und begründete philosophische Wissenschaft auszugehn, war das Resultat, welches er sich von seiner historischen Erfahrung abstrahirt hatte. Die Umstände, die in den frühern Zeiten eine gewiße Gesetzlichkeit und eine unverderbte Einfalt der Denkweise und Lebensart bey den griechischen Völkerschaften bewirkt und erhalten hatten, waren durch zufällige Ereigniße, und gänzlich veränderte äußere und innere Situationen derselben, durch die emporgekommene Industrie, den ausgebreitetern Handel, den Luxus und die Habsucht in seinem Gefolge, und hauptsächlich durch die Fortschritte selbst, welche die Cultur des Geistes gemacht hatte, kraftlos geworden. Die öffentliche Religion, die sich ihrem Grunde nach bloß auf historische

Tra=

Tradition stützte, und durch ihre Beschaffenheit gar zu deutlich den Wahn der Kindheit des menschlichen Verstandes documentirte; so wie die von der Religion abhängende Auctorität der Priester; hatte bey dem aufgeklärtern Theile des Publicums ihren Einfluß verloren. Sie hatte für Ungerechtigkeit, Gewaltthätigkeit, und unsittliche Ausschweifung überhaupt, keinen Zügel mehr. Sofern aber noch der rohere Theil des Volks an ihr hieng, diente sie nur dazu, die wohlthätigen wie die schädlichen Wirkungen der Auftlärung zu hemmen, den **Sokrates** nicht minder als den **Protagoras** zu verurtheilen, ohne doch das Wohlthätige durch sich selbst zu ersetzen, was die Auftlärung mit sich führte. Mit dem Verfalle der Religion verfiel auch zugleich ein Hauptfundament, worauf die ältesten Gesetzgeber der Griechen ihre Staatsverfassungen erbauet hatten. Wurden diese nun außerdem durch das Spiel der Leidenschaften, welche Reichthum, Verschwendung und Sittenlosigkeit bey den edlern Volksclassen, und die drückende Armuth und Niederträchtigkeit bey dem Pöbel, erzeugten, erschüttert, so mußten sie nach und nach aufgelöst werden, und in einen anarchischen Zustand übergehn. Ein solcher anarchischer Zustand war es auch, in welchem sich zu **Plato's** Zeit die griechischen Staaten, nur mehr oder weniger, befanden, und die spätere Geschichte der Griechen ist reichhaltig an traurigen

Folgen, welche derselbe nach sich zog, und wodurch die Wohlfarth der griechischen Nation durchaus zerrüttet wurde. Die Philosophie selbst hatte zwar die Aufklärung befordern helfen; sie hatte die Vernunft aufgeweckt, und das Blendwerk der Volksreligion in seiner Nichtigkeit dargelegt; aber sie hatte nur ein morsches Gebäude eingerissen, ohne die Mittel aufzuspüren, wie sich auf den Trümmern deßelben ein neues und festes Gebäude errichten ließe, in welchem die verfeinerte Menschheit eben so glüklich wohnen könne, wie die uncultivirte anfangs in dem alten gewohnt hatte. Die theoretische Erkenntniß von der Natur der Dinge neigte sich zum Skepticismus hin, da die Speculation schon mehrere Wege vergeblich eingeschlagen hatte, Vernunft und Erfahrung entzweyt waren, und die Möglichkeit ihrer Vereinigung im Dunkel lag. Eben dieser Skepticismus herschte auch in Beziehung auf die Gründe der Sittlichkeit. Das moralische Gefühl, das sich freylich anzukündigen nicht unterließ, und unterlassen konte, hatte noch kein Denker in seinem Principe entwickelt; dagegen aber hatte der Eigennutz Maximen des Handelns empfohlen, die der Sittlichkeit geradezu widerstritten, und der theoretische Skepticismus wurde sogar zur Autorisirung derselben gebraucht. Was Sokrates that, die theoretischen Vernünfteleyen niederzuschlagen, indem er alles Wissen über

meta=

metaphysische Gegenstände für unmöglich erklärte, konte doch die Vernunft nicht davon zurückhalten, weil er die Unmöglichkeit nicht bewies. Was er that, um das moralische Gefühl seiner Mitbürger zu beleben, zu stärken, und ihm Wirksamkeit zu verschaffen, dadurch daß er den Adel und das Verhältniß deßelben zur wahren menschlichen Glückseeligkeit hervorhob; war allerdings etwas fürs Ganze, und für die nächste Sphäre, in welcher dieser Weltweise lebte, sehr viel gethan. Allein der Triumpf einer Moral, welche die praktische Vernunft zur einzigen und obersten Gesetzgeberinn anerkannte, über Maximen, die im Systeme der Neigungen und Triebe ihre Quelle hatten, war dadurch noch nichts weniger als gesichert, sondern höchstens nur vorbereitet, und der praktische Egoismus, der auch die Glückseeligkeit für das Ziel seiner Maximen ausgab, konte sich dabey immer in Ansehn erhalten. Ließ sich also, um den Uebeln der Zeit entgegenzuarbeiten, überhaupt etwas von der Philosophie erwarten, so konte es nur unter der Bedingung erwartet werden, daß sie unerschütterliche Grundsätze des Denkens, der Erkenntniß, und der Sittlichkeit aufstellte. Waren diese gefunden, so schien es zum mindesten möglich, die Menschheit vom Laster zur Tugend zurückführen, den Wahn der Volksreligion durch eine von der Vernunft bestätigte Religion zu verdrängen, die zur Ver-

wil-

wilderung und und rohen Gewaltthätigkeit fortreißende Anarchie in eine den Völkern angemeßne bürgerliche Gesetzlichkeit zu verwandeln, und so die Geistescultur mit dem Wohle der Menschheit wieder in Harmonie zu bringen. Diese Aussicht war es, welche, vielleicht nicht ganz bestimmt und deutlich, aber doch gewiß im Allgemeinen, den Plato bey seinen philosophischen Bestrebungen vorschwebte. Philosophie als Wissenschaft war ihm die Losung; sonst sey den sittlich entarteten Völkern nicht zu rathen. Er war dabey zu weltklug, um durch eine rasche und unbesonnene Anwendung dieser Philosophie, falls es ihm nach seiner Ueberzeugung gelungen wäre, sie zu ergrübeln, sich selbst und die Güte seiner Absichten in Gefahr zu setzen. Aber er war doch zu redlich für Menschenwohl gesinnt, um sie ganz in sich zu verschließen, und sie nicht insoweit dem Publico mittheilen, als ihre Publicität ohne für ihn und die gute Sache zu befürchtenden Schaden zulaßlich war. Wie Pythagoras, sah er auch ein, daß die Reformation der Völker von oben herabkommen müsse, und hierinn findet seine Geneigtheit, sich mit den Großen zu verbinden, ihre hinlängliche Rechtfertigung.

Plato hat sich zwar nicht selbst über alle die im §. angegebenen Gründe ausgelassen, welche den Character seines Philosophirens

er-

erzeugten. Aber man kann dieselben aus der Geschichte der Zeit, aus seinen persönlichen Verhältnißen, und aus einzelnen Aeusserungen von ihm selbst, mit aller Sicherheit folgern. Die meisten Belege dazu liefern unter seinen Werken die Bücher von den Gesetzen, und von der Republik. Ich habe indeßen weder diese, noch die hieher gehörigen classischen Stellen überhaupt, anmerken wollen, da sie vom Hrn. Tennemann, der diese ganze Materie vortrefflich ausgeführt hat, bereits gesammelt sind. S. System der Plat. Phil. B. I. S. 176. ff. Zur nächsten Erläuterung aber sey es mir vergönnt Folgendes von Hrn. T. zu entlehnen, was aus den Winken, die Plato über seine Ansicht der Philosophie selbst gegeben hat, abstrahirt ist:

I. "Plato glaubte, der Grund aller Uebel der moralischen Welt sei nirgend anders als in der Sinnlichkeit zu suchen, insofern sie nicht durch andere Gesetze eingeschränkt werde. Die Selbstliebe, wenn sie die Schranken übertritt, ist die Quelle aller Sünden. Der Mensch, der blos nach den Antrieben seiner Sinnlichkeit handelt, ohne höhere Gesetze anzuerkennen, handelt nicht besser, als das Thier. Zwischen den Trieben und Neigungen der Sinnlichkeit ist ein ewiger Zank und Streit. Wenn daher Menschen weiter kein Interesse kennen, als ihre Sinnlichkeit zu befriedigen, so fehlt es an Einheit, Harmonie

und

und Gesetzmäßigkeit der Handlungen, und es herrscht ein beständiger Aufruhr und Krieg unter ihnen". a)

II. "Das einige Gegenmittel gegen alle diese Uebel ist die Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft. Der Mensch wird durch mannichfaltig verschiedene sinnliche Triebfedern in Bewegung gesezt; die Vernunft aber gebietet, ihr allein zu folgen. Sie schreibt Gesetze vor, welche durchgängig als Richtschnur der Handlungen befolgt werden müssen. Sie bestimmt die oberste Regel für die Handlungen, und den höchsten Maaßstab für alle Kenntnisse und Wissenschaften, und bringt dadurch die noch so sehr entgegengesezten Bestrebungen in Einheit und Harmonie. Die sittlichen Gesetze geben das stärkste Vereinigungsband für die menschliche Gesellschaft ab; ohne sie wird der Mensch von äußern Triebfedern auf einem stürmischen Meere ohne Steuermann herumgetrieben". b)

III. "Man muß also seine Begierden einschränken und beherschen, nicht durch ein anderes sinnliches Interesse, sondern durch die Gesetze der Vernunft selbst. Darin besteht der Werth und die Bestimmung des Menschen". c)

IV. "Um glückseelig zu sein, muß man die Gesetze der Vernunft befolgen. Es giebt also gewisse allgemeine Bedingungen der Glückseeligkeit, welche die Philosophie aufsuchen muß". d)

V. "Der Entzweck der Philosophie ist die wissenschaftliche Erkenntniß der Gesetze der Vernunft, oder der Sittlichkeit. e) Eine solche Wissenschaft ist ein Bedürfniß der Menschheit. Denn die meisten Menschen sind über das, was Recht und Gut ist, nichts weniger als einig; sie urtheilen auf eine ganz entgegengesezte Weise über diese Gegenstände, und das aus Mangel eines höchsten allgemeinen Begriffes, welcher allen concreten zum Grunde liegt. f) In diesen wichtigen Wahrheiten zeigt sich eine große Unwissenheit bei den Menschen. Sie kennen entweder die Grundsätze ihres Thun und Lassens nicht, oder sie ersetzen den Mangel ihrer Kenntniß mit falschen Begriffen, oder mit dem Dünkel einer schon errungenen Erkenntniß. Hieraus fließen alle ihre Fehler und Vergehungen. Die Philosophie soll also theils das Blendwerk einer eingebildeten Wissenschaft aufdecken, um die Menschen nach wahrer Belehrung und Aufklärung begierig zu machen; theils ihrer Unwissenheit durch die Aufstellung richtiger Grundsätze über ihre Pflichten und Rechte zu Hülfe kommen, und sie zur Selbsterkenntniß führen. g) Die Philosophie soll die verwirrten und undeutlichen Urtheile über sittliche Gegenstände in deutliche auflösen, und die Grundbegriffe der Sittlichkeit aufsuchen. h) Die Wichtigkeit und das Interesse dieser Gegenstände erfodert destomehr eine wissenschaftliche Bearbeitung durch bestimmte Begriffe und Formeln, je weniger ihnen der Vortheil zu Statten kommt, daß die äußere Anschauung

ung auf sie, als etwas Beharrliches hinweiset". i).

"Hier kommt also das nehmliche Resultat wieder zum Vorschein, und es erhellet daraus, daß Plato die Begründung einer wissenschaftlichen Moral, welche er die Wissenschaft des Guten oder des Bösen nennet, für den wichtigsten und obersten Zweck der Philosophie hielt. Hingegen schloß er auch das Interesse der theoretischen Erkenntniß nicht von dem Interesse der praktischen Vernunft aus, sondern vereinigte beide so, daß er das erstere dem zweiten unterordnete. Er vermied also den Fehler, in welchen Sokrates gerathen war, daß er den höchsten Zweck der Vernunft zu dem einzigen machte, und den menschlichen Geist durch einseitige Grenzbestimmung einschränkte. Außer dem innern Beruf und der Neigung des Plato zu Speculationen und Untersuchungen aller Art; außer seinem gebildeten und mit mannichfaltigen Kenntnissen genährtem Geiste, begünstigte selbst die Anerkennung des obersten Zweckes die Erweiterung des Gebietes der Philosophie. Er war überzeugt, daß die praktische Philosophie nur durch die Befolgung der Gesetze des Denkens zur Wissenschaft erhoben werden könne. Sie sezte also schon die Erkenntniß dieser Gesetze voraus. Nun waren aber diese Gesetze noch nicht gefunden, d. h. das Verfahren des Verstandes und der Vernunft beim Denken war noch nicht auf bestimmte Regeln und Formeln gebracht worden, ob sie gleich einzelne

zelne Denker immer mehr oder weniger befolgt hatten. k) Hieraus erkannte also Plato die Nothwendigkeit einer Wissenschaft für die Regeln des Denkens, und schätzte sie als diejenige, welche für alle Philosophie die Form bestimmt. l) Zweitens. Alles was zum Denken Stoff und Anleitung giebt, trägt zur Kultur und Bildung des menschlichen Geistes, und dadurch unmittelbar oder mittelbar zur Entwickelung des Vernunftvermögens bei, wodurch Sittlichkeit befördert wird. m) Aus diesem Gesichtspunkte konnte er keine Kunst, keine Wissenschaft, woran der menschliche Geist seine Kräfte äußert, verwerfen, er mußte sie alle als Geistesbeschäftigungen gelten lassen. Alles Vorstellbare, alles was durch Vorstellungen möglich ist, war ihm ein Gegenstand des Wissenswürdigen, aber in ungleichem Grade, welchen das Verhältniß zur praktischen Philosophie bestimmt. n) Aus diesem Grunde schloß er die theoretischen Theile nicht aus dem Umfange der Philosophie aus. Drittens. Einige Theile der speculativen Vernunft erschienen ihm in einem noch nähern Verhältnisse und Zusammenhange mit der Praktischen; z. B. die Wissenschaft von der theologischen Idee, die Lehre von der Unsterblichkeit. Die ganze Morallehre beruhete auf der Selbstkenntniß des menschlichen Geistes, und führte daher auf die Untersuchung der ganzen Natur desselben. o)

Obgleich die Vernunft bis auf seine Zeiten mehr zum Behuf ihres theoretischen als

praktischen Interesses gethan hatte, so war doch der Zustand der speculativen Philosophie nicht sehr einladend, wie wir oben gezeigt haben. Aus den Streitigkeiten der Philosophen unter einander, aus den entgegengesezten und widerstreitenden Meinungen schloß Plato, daß man noch weit von der Erkenntniß dieser Gegenstände entfernt sei, und daß es der Philosophie noch an denjenigen Bedingungen fehle, auf welchen die Möglichkeit einer Wissenschaft beruhe. p) Aus diesem Grunde entfernte er sich auch von dem Skepticismus, welcher schon damals durch die Sophisten sich allgemein ausbreitete. Er glaubte, daß es noch keine allgemeingeltenden Grundsätze für die Philosophie gebe, konnte aber eben deswegen die Möglichkeit einer Erkenntniß nicht bezweifeln. Vielmehr bestrebte er sich durch Aufsuchung und Feststellung solcher Gründe, welche keinen Beweis weiter voraussetzen, oder Principien, die Philosophie auf eine wissenschaftliche Form zu bringen, ihr von Innen mehr Bestand, von Außen mehr Würde und Ansehen zu geben. q)

Alles Denken und Philosophieren des Plato ging also von einem Punkte aus, und zielte auf einen Punkt ab. Er suchte die praktischen Erkenntnisse in ein systematisch geordnetes Ganze zu bringen, oder der praktischen Philosophie systematische Form zu geben, und der mannichfaltigen Verbindung wegen, auch der theoretischen Philosophie eben diesen Dienst zu erzeigen. Ob er

sich

sich gleich diesem erhabenen Ziele nur in großer Entfernung nähern konnte, weil der menschliche Geist zu dieser wichtigen Beschäftigung noch lange nicht genug geübt und vorbereitet war, weil die Bedingungen der Auflösung der theoretischen sowohl als der praktischen Aufgaben noch nicht in ihrer Reinheit und Vollständigkeit entdeckt waren; so haben seine philosophischen Bemühungen doch das Verdienst, daß sie den Zweck, die Form und Bedingungen der Möglichkeit der Philosophie auf eine befriedigendere Weise, als bis dahin geschehen war, in ihr gehöriges Licht sezten, und zur Realisirung der Philosophie nach seiner Idee viele schätzbare Beiträge lieferten. Seine Verdienste um die Philosophie lassen sich unter folgende Gesichtspunkte stellen: 1) er bestimmte zuerst den Begriff, den Umfang, die Theile der Philosophie und ihre Verbindung unter einander. 2) Er dachte zuerst über die Form der Philosophie nach. 3) Die ersten analytischen Versuche über das Vorstellen und Denken über die praktische Philosophie. 4) Er bearbeitete einzelne Theile der Philosophie, entwickelte manche neue Begriffe und Sätze. 5) Die Censur über ältere Philosopheme.

a) de legib. IX. S. 47. de republic. IX. S. 267=269. Gorgias, S. 76=78, 123=125. de republica VIII, S. 217. de legib. V. S. 213, Phaedo, S. 150 188=190 b) de legib. I, S. 44, 45. Alcibiad. II. S. 93, 94. Politi-

liticus, S. 61, 103, 114, 115. Theaetet. S. 117-121. c) Phaedo, 6. 145-149, 188. de republica VI, 103, 104. de legibus I. S. 44-46. d) Theaetet, S. 117. Meno, S. 364-366. e) Phaedo, S. 145. de republica VII. S. 163. V, S. 57, 58. f) Alcibiad. I, S. 20, 48, 49. Minos, S. 131, 132. Sophiſta, S. 231. g) Alcibiad. I, S. 33, 34, 66. Sophiſta, S. 222 ſeq. h) Theaetet. S. 117. de republica, V. S. 58, 64-66. VI, S. 70, 81, 82. VII, S. 167. i) Politicus. S. 64, 65. k) Sophiſta, 304. Politicus, S. 62, 63. Philebus, S. 220. l) Sophiſta, S. 274, 275. Politic. S. 63. Phileb. S. 218, 219. m) Philebus, S. 313, 314, 291. de republic. VI, S. 71, 143 ſeq. n) Politicus, S. 103. Charmides, S. 150-152. de republ. V. S. 56. o) Alcibiad. I, S. 65. de republica IV, S. 372 ſeq. p) Sophiſta. S. 231. Minos, S. 131, 132. q) Meno, S. 361. Sophiſta, S. 266.

§. 185.

Nicht nur dadurch that ſich **Plato** rühmlich hervor, daß er die Philoſophie wiſſenſchaftlich behandelte, ſondern auch dadurch, daß er den Begriff einer **Wiſſenſchaft** ſelbſt entwickelte und feſtſetzte, vornämlich in der Beziehung, in welcher die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſeyn ſollte. Er entdeckte

te in der menschlichen Erkentniß einen allgemeinen durchgreifenden Unterschied, daß ein Theil derselben mit dem Bewußtseyn der Zufälligkeit und Veränderlichkeit verknüpft ist, der andre Theil hingegen den Charakter der Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit an sich trägt. Diese Entdeckung mußte ihn unmittelbar auf den Schluß leiten, daß die Principien der Philosophie, denen er nachforschte, nicht im Gebiete der veränderlichen Erkentniße anzutreffen seyen, indem sie sonst einer ewigen Ungewißheit unterworfen wären, und niemals ihre Gültigkeit behaupten könten; sondern lediglich im Gebiete deßen, was als unveränderlich und sich immer selbst gleich erkannt wird. Er schloß daher alles, was überhaupt **Meynung** heißt, von der eigentlichen Philosophie aus, und schränkte diese auf Gegenstände des **Wissens** ein. Hiedurch wurde es ihm auch leicht, die damals gangbaren Ideen von **Philosophie** zu berichtigen, die schon vermöge der Art, wie die gesamte literarische Cultur bey den Griechen entstanden war, viel Unbestimmtes und Verworrenes enthielten. Man verwechselte die **Philosophie** mit **Erfahrungskenntniß** und **Gelehrsamkeit**, und **Philosoph** und **Gelehrter**, wie jemand in jenem Zeitalter ein Gelehrter seyn konte, waren Namen, die im gemeinen Sprachgebrauche ohngefähr einerley bedeuteten; eine Verwechselung, die für die weitere Ver-

vollkommung der Philosophie, als einer besondern selbstständigen Disciplin, natürlich von sehr nachtheiligen Folgen seyn mußte; denn sie verursachte unter andern, daß man in einer Vielwisserey Verdienst suchte; daß die Sophisten Kenntniße jeder Art und sogar mechanische Fertigkeiten zu den Objecten philosophischer Beschäfftigung zählten; und daß man darüber das wahre Ziel des Philosophen vergaß, und auch kaum ernstlich danach trachtete, es nur einmal zur Befriedigung der Vernunft auszumitteln. Plato schärfte also die Aufmerksamkeit auf den ausschließenden Beruf der Philosophie; auf die Erfoderniße für sie, um demselben zu entsprechen, vorzüglich auf die Erfoderniße des Wissenschaftlichen dabey; und fixirte dadurch die Kriterien, nach denen sie von Polyhistorie, von einem Aggregate rhapsodisch aufgefaßter Meynungen, so wie von andern Künsten und Disciplinen, getrennt werden mag. Da er aber von Betrachtung der Principien der Sittlichkeit ausgieng, und die theoretische Speculation um des Interesses jener willen anstellte, so mußte er den Begriff der Philosophie als Wissenschaft in zwey Haupttheile sondern, den theoretischen und praktischen, wovon jener die Principien der Erkentniß, dieser des sittlichen Handelns, angieng. Beyde Haupttheile liessen sich nur unter der Bedingung als möglich annehmen, daß vorläufig die Regeln des Den-

kens,

kens, die man nur im Einzelnen kante, oder deren Existenz man wohl gar daraus schloß, daß die Verstandesthätigkeit, wie sie wirklich war, ohne sie nicht statt haben könne, erforscht wurden. So erhielt die Philosophie noch einen dritten Haupttheil, oder vielmehr eine Propädeutik, die **Logik**.

S. De republ. III. p. 165 Opp. T. 7. Phileb. T. IV. p. 299. Gorgias p. 35 sq. Vergl. Tennemann's System u. w. B. I. S. 228.

§. 186.

Für die **Erkenntnißquelle** der Philosophie, sofern sie **Wissenschaft** seyn sollte, konte **Plato**, da er einmal den Gegensatz zwischen **Meynen** und **Wissen** so deutlich eingesehen hatte, unmöglich die **sinnliche Erfahrung** halten. Denn was diese dem Gemüthe darstellte, war nicht bleibend, vielmehr in einem steten Wechsel und Hinschwinden aus einem Momente der Veränderung in das andere begriffen, und konte also seiner Natur nach bloß eine schwankende Einsicht, eine Meynung, bewirken, die dem Zwecke der Philosophie nie Genüge that. Gleichwohl bemerkte er in dem Bewußtseyn seiner Vorstellungen auch solche Erkentnißstücke, denen er die Eigenschaft des

Bleibenden, Festen und Nothwendigen, nicht abzusprechen vermochte. Er mußte daher ausserhalb der Sinnlichkeit, um das Daseyn und die Möglichkeit derselben zu erklären, zunächst eine besondre **Erkentnißquelle** in der **Vernunft** des Menschen für sich, statuiren, wobey es freylich vorerst unentschieden war, wie die Vernunft jene Erkentnißstücke hervorbringe, oder, falls sie etwa angeboren wären, zum Besitze derselben gelangt sey. Diese Verschiedenheit der Erkenntnißquellen, welche Plato anfangs nur im Allgemeinen und unbestimmt geahnet haben mag, ladete nun nicht bloß zu einer tiefer eindringenden Untersuchung des **Vorstellungsvermögens** überhaupt ein, sondern sie bedurfte auch derselben nothwendig, theils ihrer eigenen Begründung wegen, damit sie nicht wie eine willkührliche oder höchstens bloß wahrscheinliche Hypothese erschiene, theils um das Verhältniß der Sinnlichkeit zur Vernunft angeben zu können. Deswegen hat sich **Plato** auch mit großer Sorgfalt auf sie eingelassen, und man muß die Resultate kennen, die er gezogen hat, um sein übriges System richtig zu beurtheilen, weil sie diesem zur Grundlage dienen.

§. 187.

Um sich über die Natur des Erkenntniß- und Denkvermögens Licht zu verschaffen, bemühte sich **Plato** durch Reflexion die Merkmale der **Thätigkeit des Vorstellens** nach ihrem ganzen Umfange im Bewußtseyn aufzufinden, zu unterscheiden, und zu classificiren. Er nahm hier zuvörderst die **Empfindung** wahr (αἴσθησις), sowohl insofern sie eigentliche **Sensation** ist, und nur den subjectiven Zustand, oder die Afficirung dem Gemüthe darstellt, als auch sofern sie sich auf ein äußeres Object bezieht, und **Anschauung** ist. Unter die Rubrik der Empfindungen gehören bey ihm auch die Aeusserungen des Begehrungsvermögens und des innern Gefühls. Zweytens bemerkte er als charakteristisch ausgezeichnet den **Begriff**, der das vorgestellte Mannichfaltige in einer Einheit verbindet (διάνοια). Für den Gattungsnamen **Vorstellung** hatte er kein Wort. Die **Empfindungen** sind **sinnlich**; sie haben einen Gegenstand, der auf die **äußern Sinne** einwirkt, und sie dadurch hervorbringt; die **Begriffe** sind, als solche, ein Product des **Verstandes**, wenn gleich ihre Gegenstände durch die Anschauung der Sinnlichkeit gegeben seyn mögen. Die Kriterien des **Unterschiedes** aber zwischen **sinnlichen Vorstellungen** und **Begriffen** liegen darinn, daß

jene durch die äußern Organe und die Seele, diese durch die Seele allein, erzeugt werden, daß jene das Einzelne, diese das Gemeinsame, vorstellen, daß jene ein unbestimmtes Empfundenes, diese ein bestimmtes Gedachtes, ausdrükken. Unter den Begriffen selbst ist wiederum die Verschiedenheit, daß einige mit einem Erfahrungsgegenstande genau zusammentreffen, andre zwar einem Erfahrungsgegenstande correspondiren, aber ohne genau mit ihm zusammenzutreffen, wie z. B. der Begriff einer geometrischen Figur, noch andre gar keinem Erfahrungsgegenstande correspondiren, z. B. das Sittlich Gute. Bloß jene Verschiedenheit der Merkmale der vorstellenden Thätigkeit im Bewußtseyn scheint den Plato bewogen zu haben, daß er Sinnlichkeit und Verstand (mit Einschluße der Vernunft, als einem Vermögen der Begriffe ohne Erfahrungsobject) trennte.

Phileb. Opp. T. IV. p. 254 sq. Theaetet. T. II. p. 140 sq. De republ. T. VII. p. 147. Phaedon. T. I. p. 140 sq. Cratyl. T. III. p. 345. Timaeus T. IX. p. 348. Vergl. Tennemann's System u. w. B. II. und die oben S. 14 angeführte Abhandlung des Hrn. Dammann.

Ob es gleich wegen der vieldeutigen Bezeichnung der Arten der Vorstellung, deren sich Plato, durch die Armuth seiner Sprache gezwungen, bediente, sehr schwer ist, seine Vorstellungslehre mit strenger histori-

scher

scher Präcision anzugeben; so erhellet doch, daß er zwischen dem sinnlichen Vorstellen (αἰσθάνεσθαι), und dem Denken des Verstandes (dem Begreifen, Urtheilen und Schließen, δοξάζειν), einen scharfen Gegensatz machte (Theaetet. T. II. p. 144). Den Begriff der Form der Vorstellung hat er noch nicht im Bewußtseyn unterschieden, folglich auch nicht den Stoff in der Vorstellung von dem ihm correspondirenden Objecte. Auch hat er im Ganzen die Form des sinnlichen Anschauens, und die Form des Denkens, nicht in reiner Absonderung gedacht. Daher mußten ihm die wahre specifische Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand, und der eigentliche Grund derselben, entgehen, ungeachtet er beyde Vermögen ihrer verschiedenen Aeusserung wegen, die sich bey der Erkenntniß offenbarte, im Allgemeinen von einander trennte; und er mußte noch immer Denken und Erkennen verwechseln. Dieses ist ihm aber, da er der erste war, der eine Analyse der Vorstellungsmerkmale im Bewußtseyn unternahm, gar nicht vorzuwerfen. Sein Verdienst ist schon dadurch groß genug, daß er bey seiner Forschung nach philosophischen Principien diese Analyse selbst, von dem was im Bewußtseyn vorgeht, versuchte, und dadurch eine gründlichere Theorie des Vorstellungsvermögens vorbereitete.

§. 188.

§. 188.

In Ansehung der Platonischen Meynungen zuvörderst von den sinnlichen Vorstellungen ist noch Folgendes zu bemerken: Erstlich **Plato** hat den **Unterschied** zwischen der **innern** und **äußern** Sinnlichkeit noch nicht deutlich gekannt a), und dieses hatte die Folge, daß er nicht nur eine beträchtliche Zahl Vorstellungen von der Zahl der sinnlichen ausschloß, sondern auch die äußern Sinnenorgane für nothwendige Bedingungen der Sinnlichkeit überhaupt erklärte. Er nahm schlechtweg äußere Dinge als die Ursachen an, welche durch ihre Eindrücke auf die Organe die Fassungskraft der Seele in Bewegung setzten, so daß sie jenen Eindrücken gemäß die Bilder der Dinge (εἰδωλα) in sich erzeuge. Daher verglich er auch die Seele mit einem Schreiber, der das, was ihm von außen durch die Sinne zuströme, in sich selbst aufzeichne. **Zweytens.** Von den Eindrücken der äußern Dinge, behauptete er, blieben Spuren in der Seele zurück, welche ihr dazu dienten, das ehemals empfangene Bild zu erneuern. Durch das Zurückbleiben dieser Spuren werden das Gedächtniß und die Phantasie, zwar nicht als Vermögen, aber doch nach ihrer Beziehung auf Vorstellungen, möglich. Das Gedächtniß (μνημη) besteht in der bloßen Fähigkeit, Reste ehemaliger Eindrücke

drücke aufzubewahren; es erstreckt sich nicht bloß auf die sinnlichen, sondern auch auf die Verstandesvorstellungen, von denen folglich ebenfalls Spuren nach Plato's Voraussetzung sich erhalten müssen, weil sonst das Gedächtniß sie nicht bewahren könte. Für das, was wir **Phantasie** in besonderer Bedeutung nennen, hatte Plato zwar kein eigenthümliches Wort; denn seine *Φαιτασια* ist etwas anderes; er dachte sich aber ein **Erneuerungsvermögen** der Vorstellungen, dem er solche Wirkungen zuschrieb, die wir itzt der **Phantasie** beylegen, und welches er die *Αναμνησιν* nannte. Diese (*Αναμνησις*) begriff theils die **Erinnerungskraft**, die sich ohne Phantasie nie äußern kann, theils das **Vermögen analoge Vorstellungen** mit denen zu bilden, die durch äußere Eindrükke gegenwärtig sind, welches wiederum ein Zweig der Phantasie ist, theils endlich das Vermögen der Verbindung der Vorstellungen im Allgemeinen (der Ideenassociation). b) Daß Plato die **Leber** für den Theil im Menschen angesehen habe, welcher die Typen der Vorstellungen aufnähme, ist nicht glaublich, und diese Meynung scheint in der That nur durch ein von ihm gebrauchtes Gleichniß zwischen der vorstellungsleeren Seele und einer reinen wächsernen Tafel, veranlaßt zu seyn. c) Ueberhaupt hat also Plato zu richtigern Begriffen vom Gedächniße, der Phantasie, und

Ideen-

Ideenassociation nur angeleitet, wiewohl er sie nicht vollständig entwickelt hat. d)

a) Plato hat zwar die Differenz zwischen äussern und innern Empfindungen nicht übersehen (Charmides Opp. T. V. p. 118.); aber das Kriterium des Unterschiedes zwischen äußerer und innerer Sinnlichkeit ist ihm doch entgangen. — b) Die classischen Stellen kommen im Theätet vor: S. Opp. T. II. p. 86. sq. cf. Phileb. T. IV. p. 250 sq. — c) Das Bild von der Seele, sofern sie vorstellendes Subject ist, als einer wächsernen Tafel (tabula rasa), ist sehr berühmt geworden. Aber dem Plato war es doch nur Bild; nicht daß er damit eine wirkliche materielle Receptivität hätte andeuten, und diese der Leber beymessen wollen. Es beweist dieses die Art selbst, wie er das Bild einführt, und ich pflichte hierinn völlig der Auslegung des Hrn. Tennemann (System d. Plat. Philos. B. II. S. 32) gegen Hrn. Prof. Schulze bey (Disput. de ideis Platonis p. 19). Vergl. Theaetet. p. 154. — d) Auf die Gesetze der Ideenassociation ist Plato noch nicht gerathen; erst Aristoteles wurde auf sie aufmerksam. Auch hat jener die wechselseitigen Dienstleistungen des Gedächtnißes, der Phantasie, und des Vermögens der Ideenverbindung, noch nicht recht eingesehen. S. Hißmann's Geschichte der Lehre von der Association der Ideen (Göttingen 1776. 8). — *Maas* Paralipomena historiae doctrinae de associatione idearum.

§. 189.

§. 189.

Was die **Verstandesvorstellungen** betrifft, so hatte auch die Lehre des Plato von diesen Eigenthümlichkeiten, die um desto merkwürdiger sind, da sie auf sein ganzes System den größten Einfluß haben. Das sinnliche Vorstellen ist ein bloßes Afficirtwerden, ein Anschauen eines durch die äußere Organe gelieferten unbestimmten Stoffes. Hingegen das Vorstellen durch den **Verstand** ist ein Zusammenfassen jenes mannichfaltigen Stoffes unter eine Einheit, wodurch dieser bestimmt wird, und also ein **Begreifen**. Die Erzeugniße der Verstandesthätigkeit sind demnach die **Begriffe**. Nun verräth sich im Bewußtseyn eine zwiefache Art von Begriffen: a) diejenigen, welche sich auf einen Erfahrungsgegenstand beziehen (**empirische**, δοξαι); b) diejenigen, die einem übersinnlichen Gegenstande correspondiren (**intelligible**, νοησεις, επιστημαι). Das Erzeugen der Begriffe durch den Verstand überhaupt ist **Denken**. Bey der Untersuchung der innern Beschaffenheit des **Denkens** nahm Plato die **Sprache** zu Hülfe; diese ist äußere Darstellung jenes, und wiewohl sie erst durch jenes bestimmt wird, so kann sie doch benuzt werden, weil sie intuitivere Merkmale hat, um aus den Gesetzen ihrer Möglichkeit auf die Gesetze der Möglichkeit jenes zu schließen.

Jede

Jede **Rede** (enuntiatio) ist Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat, bejahend oder verneinend; das kann sie nur seyn, indem vorher diese Verknüpfung so gedacht wird; sie ist ein **Urtheil.** Denken ist also Urtheilen. Das Denken kann sich aber wiederum in einer zwiefachen Function äußern, entweder daß es die Verknüpfung zwischen einem Subjecte und Prädicate **wirklich** bestimmt (δοξαζειν), oder daß es dieselbe nur als möglich voraussetzt, und sie wirklich zu bestimmen sucht (διανοεισθαι). Alles Denken überhaupt ist Verbinden des Mannigfaltigen, sey es nun, daß der Verstand bloß **Begriffe** formt, oder daß er **urtheilt**; denn selbst das Urtheilen ist wiederum ein Verbinden der Begriffe. Jeder Begriff ist als solcher, als Wirkung des vorstellenden Subjects, verschieden von dem, was durch ihn begriffen wird; er enthält also ein **Eins** und ein **Vieles**, da nichts unter eine Einheit zusammengefaßt werden kann, wenn es nicht als ein Mannichfaltiges gegeben ist. Jeder Begriff muß einen **Gegenstand** haben; aber seine Beziehung auf denselben kann näher oder entfernter seyn; es giebt solche, die sich unmittelbar auf einen gewißen Stoff beziehen, und solche, die nur das **Gemeinsame** von mehr Vorstellungen enthalten, folglich einen größern Umfang haben, als jene, so daß jene unter ihnen stehn. Die Begriffe sind daher in einer

gewißen

gewißen **Verbindung unter einander**, und diese Verbindung macht alles Urtheilen, oder Denken, möglich. Die Wissenschaft von der Art dieser Verbindung der Begriffe ist die **Dialektik.**

Die Belege zu diesen Platonischen Sätzen liefern der Theätet, Sophista, und Philebus. Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. a. a. O.

§. 190.

Die Begriffe werden ihrem **Gegenstande** nach entweder aus sinnlicher Erfahrung erworben, sind also **empirisch** (φαντασιαι), oder nicht. Die erstern sind Producte der Sinnlichkeit und des Verstandes zugleich. Werden ihre Merkmale aufs neue zergliedert, deutlich unterschieden, und abermals zusammengefaßt, und mit dem Objecte verbunden vorgestellt, so entspringen **empirische Urtheile.** Jedes empirische Urtheil aber erfodert schon einen Begriff, der vorhergeht, nicht vom Verstande mittelst des Zusammenfassens sinnlicher Merkmale erzeugt wird, sondern vielmehr die Ursache ist, warum der Verstand die verbundenen sinnlichen Merkmale in einen Begriff verwandeln kann. Z. B. Theätet ist ein Mensch, der diese oder jene Gesichtszüge hat. Hier sind freylich die

Jede Rede (enuntiatio) ist Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat, bejahend oder verneinend; das kann sie nur seyn, indem vorher diese Verknüpfung so gedacht wird; sie ist ein Urtheil. Denken ist also Urtheilen. Das Denken kann sich aber wiederum in einer zwiefachen Function äußern, entweder daß es die Verknüpfung zwischen einem Subjecte und Prädicate wirklich bestimmt (δοξαζειν), oder daß es dieselbe nur als möglich voraussetzt, und sie wirklich zu bestimmen sucht (διανοεισθαι). Alles Denken überhaupt ist Verbinden des Mannigfaltigen, sey es nun, daß der Verstand bloß Begriffe formt, oder daß er urtheilt; denn selbst das Urtheilen ist wiederum ein Verbinden der Begriffe. Jeder Begriff ist als solcher, als Wirkung des vorstellenden Subjects, verschieden von dem, was durch ihn begriffen wird; er enthält also ein Eins und ein Vieles, da nichts unter eine Einheit zusammengefaßt werden kann, wenn es nicht als ein Mannichfaltiges gegeben ist. Jeder Begriff muß einen Gegenstand haben; aber seine Beziehung auf denselben kann näher oder entfernter seyn; es giebt solche, die sich unmittelbar auf einen gewißen Stoff beziehen, und solche, die nur das Gemeinsame von mehr Vorstellungen enthalten, folglich einen größern Umfang haben, als jene, so daß jene unter ihnen stehn. Die Begriffe sind daher in einer

gewißen

gewißen **Verbindung unter einander**, und diese Verbindung macht alles Urtheilen, oder Denken, möglich. Die Wissenschaft von der Art dieser Verbindung der Begriffe ist die **Dialektik.**

Die Belege zu diesen Platonischen Sätzen liefern der Theätet, Sophista, und Philebus. Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. a. a. O.

§. 190.

Die Begriffe werden ihrem **Gegenstande** nach entweder aus sinnlicher Erfahrung erworben, sind also **empirisch** (φαντασιαι), oder nicht. Die erstern sind Producte der Sinnlichkeit und des Verstandes zugleich. Werden ihre Merkmale aufs neue zergliedert, deutlich unterschieden, und abermals zusammengefaßt, und mit dem Objecte verbunden vorgestellt, so entspringen **empirische Urtheile.** Jedes empirische Urtheil aber erfodert schon einen Begriff, der vorhergeht, nicht vom Verstande mittelst des Zusammenfassens sinnlicher Merkmale erzeugt wird, sondern vielmehr die Ursache ist, warum der Verstand die verbundenen sinnlichen Merkmale in einen Begriff verwandeln kann. Z. B. Theätet ist ein Mensch, der diese oder jene Gesichtszüge hat. Hier sind freylich die

Merkmale, die sich auf den bestimmten Gegenstand (den Theätet) beziehen, aus der sinnlichen Erfahrung entlehnt, und zusammengefaßt; aber in dem Urtheile kommt auch der Begriff **Mensch** vor, der vorhergeht, nicht aus den sinnlichen Merkmalen durch den Verstand gebildet wurde, hingegen die Ursache war, daß die zusammengefaßten sinnlichen Merkmale zum **Begriffe** werden konten. Diese Begriffe, die nun erst empirische Begriffe und Urtheile möglich machen, müssen, da sie nicht in der Sinnlichkeit ihre Quelle haben, dem **Verstande allein** angehören, und in einem besondern Vermögen deßelben ihrem Grunde nach anzutreffen seyn. Weil aber schlechterdings kein Begriff ohne **Gegenstand** seyn kann, so müssen auch sie einem **Gegenstande** entsprechen, der inzwischen nicht **anschaulich**, sondern nur **denkbar** ist. Plato unterschied also den empirischen **Verstand** (δοξα), sofern er bloß sinnliche Wahrnehmungen verbindet, und dieselben auf einen Begriff zurückführt, von einem **höhern Verstande** (νοησις), der das **Vermögen allgemeiner Begriffe** ist, auf welche mehrere Vorstellungen zurückgeführt werden, weil jene das Gemeinsame derselben, wiewohl nur denkbar, enthalten, und dadurch ihre Vereinigung zu Einem Begriffe bewirken. Theätet ist ein einzelnes Individuum, sofern die sinnliche Wahrnehmung gewiße Merkmale von

ihm

ihm gewährt, wodurch er sich von andern auszeichnet; diese Merkmale zusammengefaßt stehn unter dem Gattungsbegriffe **Mensch**, der das ihnen Gemeinsame ausdrückt a priori; **Theätet** ist also nach dem Gattungsbegriffe **ein Mensch**; nach den ihm eigenen sinnlichen Merkmalen aber ein **bestimmter Mensch**. Ohne den Gattungsbegriff **Mensch** wäre kein sinnlicher Begriff vom **Theätet**, als **einem bestimmten Menschen**, möglich.

S. die angeführten Dialoge. Vergl. Phaedo T. I. p. 148 sq.

§. 191.

Da **Plato** den **allgemeinen Begriffen**, aus denen er die Möglichkeit alles Denkens herleitete, nicht ihr Object in der **Erfahrung** anwies, gleichwohl durch das nothwendige Gesetz der Vorstellungen überhaupt gezwungen, ihnen ein **Object** zugestehen mußte, so lassen sich die Merkmale leicht erklären, die er ihren **Gegenständen** beylegte. Sie sind nämlich **unkörperlich**, können nicht angeschaut werden, und im Gebiete der Sinne ist nichts zu finden, was ihnen congruirte; sie sind **fest**, **bleibend** und **unwandelbar**; denn sie enthalten die nothwendigen gemeinsamen Merkmale der Dinge, auf welche sie bezogen werden, und machen das

eigentliche Wesen derselben aus (ουσιαν, το οντως ον); dahingegen das sinnlich Wahrgenommene zufällig, veränderlich und immer wechselnd ist; sie sind die sich ewig gleichen **Formen** und **Muster** der Sinnendinge (παραδειγματα), und die letztern sind nur als unvollkomne **Nachbildungen** (ὁμοιωματα) von ihnen zu betrachten; sie sind endlich durch das **Bewußtseyn des Denkvermögens gegeben**, lassen sich daher ohne Hülfe der Sinnenerfahrung entwickeln, und haben einen höhern Grad von Deutlichkeit.

§. 192.

Vermöge des Unterschiedes der **empirischen** und der **allgemeinen Begriffe** in Ansehung der Erkenntnißquellen machte **Plato** auch eine Trennung zwischen dem **reinen** und dem **empirischen Denken** (νοειν, δοξαζειν). Das letztere ist die Thätigkeit des Verstandes, wenn er bloß sinnliche Wahrnehmungen **begreift** und darüber **urtheilt**. Das Erstere ist diejenige Thätigkeit, wenn er bloß sich mit **allgemeinen Begriffen** beschäfftigt, diese zergliedert oder verfolgt, ohne sich um sinnliche Wahrnehmung zu bekümmern. Das sogenannte **reine** Denken kann auf eine zwiefache Art geschehen: entweder so, daß der Verstand

ge=

gewiße allgemeine Begriffe als Principe annimmt, und den **Folgen** derselben nachgeht mit Hülfe der Anschauung; oder so, daß er von allgemeinen Begriffen zu den **obersten Principien** hinaufsteigt, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen. Bewirkt der Verstand auf jene Weise ein Ganzes von Erkentnißen, so entsteht eine **reine**, aber keine **feste** Wissenschaft, weil das Princip derselben nicht gesichert ist (διανοια). Bewirkt er aber ein Ganzes von Erkentnißen auf diese Weise, so entsteht eine reine und zugleich **feste** Wissenschaft (επιστημη), weil sie auf dem höchsten Principe beruht.

S. de republ. VI p. 122 sq. VII p. 166 cf. Phaedo p. 147 sq.

§. 193.

Die **angebohrnen Begriffe** sonderte **Plato** in eine zwiefache Classe ab, von denen die eine die sogenannten **mathematischen** Begriffe enthielt, die andere aber diejenigen, welche zu diesen nicht gerechnet werden können. Die **mathematischen** Begriffe sind zwar auch dem menschlichen Verstande schon ursprünglich eigen, aber sie haben das unterscheidende Merkmal, daß sie eine unendliche Zahl von Gegenständen bestim-

men, die sich selbst vollkommen ähnlich sind, wie z. B. durch den Begriff eines Cirkels überhaupt eine unendliche Menge sich vollkommen ähnlicher Cirkel bestimmt werden. Dahingegen durch die **nichtmathematischen** angebohrnen Begriffe wird nur **Ein** Gegenstand bestimmt. Hierinn ist auch vielleicht die Ursache zu suchen, daß Plato die mathematischen Begriffe, weil sie auf viele, wiewohl sich vollkommen ähnliche, Gegenstände gehen, und nicht Einen Gegenstand überhaupt ausdrücken, für **bedingt** ansah, und die Wissenschaft von ihnen, die Mathematik, zwar für eine Verstandeswissenschaft, aber nicht für eine **strenge** Wissenschaft gelten lassen wollte. Er nannte also auch bloß die angebohrnen nichtmathematischen Begriffe, die Einen Gegenstand fest und unwandelbar darstellen, **Vernunftbegriffe** oder **Ideen** (ἰδέαι, species, simulacra rerum). und von diesen behauptete er, daß sie dem **wirklichen Seyn** der Dinge correspondirten.

Der Platonischen Distinction zwischen mathematischen und nichtmathematischen angebohrnen Verstandesbegriffen wird in der Aristotelischen Metaphysik (I, 6) erwähnt. Sie verräth, wie tief schon Plato in die Natur des Vorstellungsvermögens eingedrungen ist. Er gelangte zu jener Distinction durch den Satz: daß der Gattungsbegriff das oberste unbedingte Merkmal der ihm untergeordneten Arten

und

und Individuen (des Bedingten) enthalten müsse; nun fand er, daß die mathematischen Begriffe mit den Erscheinungen zusammenhängen, und daß der Verstand hier bloß den Stoff nach einem Principe der Einheit verknüpfe; daß sie aber nicht das oberste unbedingte Merkmal unter ihnen stehender Arten und Individuen enthielten, sondern jeder eine unendliche Menge sich vollkommen ähnlicher Gegenstände zulasse; daraus folgerte er, daß die mathematischen Begriffe, wenn gleich angeboren, doch als zunächst mit den Erscheinungen zusammenhängend, selbst bedingt wären, und noch ein höheres unbedingtes Princip im Verstande voraussetzten. So bezeichnete er denn die unbedingten Gattungsbegriffe allein vorzugsweise mit dem Namen der Ideen. Plato ahndete demnach hier schon, was erst zu unsrer Zeit durch Kants Kritik des Vermögens der Sinnlichkeit und des Verstandes völlig aufgeklärt worden ist.

§. 194.

Die Lehre von den **Ideen** ist die wichtigste in der Platonischen Philosophie; denn sie ist diejenige, welcher diese ihren originalen Charakter verdankt. Daß **Plato** die Möglichkeit des Denkens aus den Ideen herleitete, weil er den einzigen Grund einer Verbindung des Mannichfaltigen in ihnen, als absoluten Gattungsbe-

griffen, anzutreffen glaubte, ist nicht der einzige Gesichtspunct, woraus sie bey ihm betrachtet werden muß, so interessant dieser schon an und für sich, selbst in Beziehung auf die neuere Philosophie, ist. Ausser aus dem **logischen** Gesichtspuncte muß die **Ideenlehre** des **Plato** auch aus dem **metaphysischen** untersucht werden. Er nahm sie für das Erklärungsprincip nicht bloß des **Denkens**, sondern auch des **Erkennens** an, und hoffte mittelst derselben den Zwist zwischen Sinnenerfahrung und dem reinen Verstande, der bis dahin entgegengesetzte philosophische Parteyen, und neben diesen die Skeptiker, beschäfftigt hatte, wo nicht ganz zu beendigen, doch zur Beendigung deßelben beyzutragen. So wie das Mannichfaltige, welches die sinnliche Wahrnehmung liefert, nur dadurch als ein bestimmtes Object gedacht werden kann, daß es der Verstand auf eine **Idee** bezieht, welche das nothwendige gemeinsame Merkmal jenes Mannichfaltigen ausdrückt; so muß auch diese **Idee** das eigentliche **Object an sich selbst** (das Ding an sich) darstellen. Das sinnlich Mannichfaltige ist unaufhörlich der Veränderung unterworfen; aus ihm allein kann kein bestimmtes Object erkannt werden; die Idee ist unveränderlich, und nur durch eine Theilnahme an ihr, die der Verstand vermittelt, kann das Veränderliche ein festes Merkmal für die Erkentniß empfangen. Die Ver-

nunft, welche die Ideen befaßt, ist demnach das Vermögen, wodurch der Mensch Dinge an sich zu erkennen im Stande ist; die Sinnlichkeit gewährt ein erscheinendes Unbestimmtes, das erst durch sein Verhältniß zur Vernunftidee ein empirischer Gegenstand wird.

Das Urtheil: Eine Blume ist schön, wird nur dadurch möglich, daß der Verstand das Subject, die Blume, wovon er den empirischen Begriff vorher durch eine Beziehung des sinnlichen Eindrucks des Mannichfaltigen der Blume auf den Gattungsbegriff Blume bestimmt haben muß, auf die Idee des Urschönen zurückführt, und gleichsam den empirischen Begriff der Blume an diesem Urschönen Theil nehmen läßt. Die Blume, als Ding an sich, so wie das Schöne an sich, werden nur durch die Ideen erkannt. Also sind die Ideen nicht nur die obersten logischen, sondern auch die obersten metaphysischen Principien der Dinge in der Platonischen Philosophie, und deswegen dasjenige Bestandstück derselben, was der größten Aufmerksamkeit werth ist. Eben weil die Ideenlehre zur Erklärung der Möglichkeit des Denkens und Erkennens gebraucht wurde, so hat die Lebhaftigkeit des Streites nichts Befremdendes, der zwischen dem Aristoteles und Plato, den Akademikern und Megarikern, namentlich dem Stilpo, den Nominalisten und Realisten, den Gegnern und Vertheidigern des Male-

griffen, anzutreffen glaubte, ist nicht der einzige Gesichtspunct, woraus sie bey ihm betrachtet werden muß, so interessant dieser schon an und für sich, selbst in Beziehung auf die neuere Philosophie, ist. Ausser aus dem **logischen** Gesichtspuncte muß die **Ideenlehre** des **Plato** auch aus dem **metaphysischen** untersucht werden. Er nahm sie für das Erklärungsprincip nicht bloß des **Denkens**, sondern auch des **Erkennens** an, und hoffte mittelst derselben den Zwist zwischen Sinnenerfahrung und dem reinen Verstande, der bis dahin entgegengesetzte philosophische Parteyen, und neben diesen die Skeptiker, beschäfftigt hatte, wo nicht ganz zu beendigen, doch zur Beendigung deßelben beyzutragen. So wie das Mannichfaltige, welches die sinnliche Wahrnehmung liefert, nur dadurch als ein bestimmtes Object gedacht werden kann, daß es der Verstand auf eine **Idee** bezieht, welche das nothwendige gemeinsame Merkmal jenes Mannichfaltigen ausdrückt; so muß auch diese **Idee** das eigentliche **Object an sich selbst** (das Ding an sich) darstellen. Das sinnlich Mannichfaltige ist unaufhörlich der Veränderung unterworfen; aus ihm allein kann kein bestimmtes Object erkannt werden; die Idee ist unveränderlich, und nur durch eine Theilnahme an ihr, die der Verstand vermittelt, kann das Veränderliche ein festes Merkmal für die Erkentniß empfangen. Die Ver-

nunft,

nunft, welche die Ideen befaßt, ist demnach das Vermögen, wodurch der Mensch Dinge an sich zu erkennen im Stande ist; die Sinnlichkeit gewährt ein erscheinendes Unbestimmtes, das erst durch sein Verhältniß zur Vernunftidee ein empirischer Gegenstand wird.

Das Urtheil: Eine Blume ist schön, wird nur dadurch möglich, daß der Verstand das Subject, die Blume, wovon er den empirischen Begriff vorher durch eine Beziehung des sinnlichen Eindrucks des Mannichfaltigen der Blume auf den Gattungsbegriff Blume bestimmt haben muß, auf die Idee des Urschönen zurückführt, und gleichsam den empirischen Begriff der Blume an diesem Urschönen Theil nehmen läßt. Die Blume, als Ding an sich, so wie das Schöne an sich, werden nur durch die Ideen erkannt. Also sind die Ideen nicht nur die obersten logischen, sondern auch die obersten metaphysischen Principien der Dinge in der Platonischen Philosophie, und deswegen dasjenige Bestandstück derselben, was der größten Aufmerksamkeit werth ist. Eben weil die Ideenlehre zur Erklärung der Möglichkeit des Denkens und Erkennens gebraucht wurde, so hat die Lebhaftigkeit des Streites nichts Befremdendes, der zwischen dem Aristoteles und Plato, den Akademikern und Megarikern, namentlich dem Stilpo, den Nominalisten und Realisten, den Gegnern und Vertheidigern des Mate-

branche, dem Locke und Leibnitz, und ihren beyderseitigen Anhängern, über angebohrne Realbegriffe geführt wurde.

Die classische Stelle über Plato's Ideenlehre ist im Philebus p. 215 sq. Sie ist von Hrn. Tennemann übersetzt im System der Plat. Phil B. II. S. 80. Eine andre Hauptstelle im Parmenides p. 71, die dort ebenfalls übersetzt ist, enthält eine anderweitige Vorstellungsart von den Ideen, deren Plato nur erwähnt, um die damit verbundenen Schwierigkeiten aufzudecken. Hr. Tennemann hat, wie es von seinem Scharfsinne und seinem gelehrten Fleiße zu erwarten war, auch in die Ideenlehre des Plato von mehrern Seiten neues Licht gebracht, hauptsächlich durch die Trennung des logischen und metaphysischen Gesichtpunctes für dieselbe, und durch Ablehnung eines ihr ähnlichen, aber auch nur ähnlichen, Systems von derselben, das dem Eleaticismus verwandt war, und vom Plato selbst gemisbilligt wurde, das man aber bisher mit der eigentlichen Platonischen Ideenlehre verwechselte und verwirrte; wodurch ganz widersprechende historische Darstellungen derselben veranlaßt wurden, und man den Plato dem Vorwurfe des Widerstreits mit sich selbst, und der Inconsequenz, ausezte.

Nach der Vorstellungsart, die Plato von den Ideen hatte, als philosophischen Principien, und von ihren Folgen, konte er allerdings hoffen, den damaligen Zwist der Sinnen-

nenerfahrung und der Vernunft in den geltenden Philosophieen beyzulegen. Der empirische Realismus: die Dinge sind wirklich so, wie sie den Sinnen erscheinen, vermochte sich gegen die Skepsis nicht zu behaupten: aber eben so wenig konte es der empirische Nonrealismus: alle Sinnenerfahrung trügt, ist bloße Täuschung, und enthält nichts Wirkliches; sondern bloß in den Grundsätzen des reinen Verstandes ist Wahrheit. Jenem widersprach der Verstand, diesem die sinnliche Erfahrung, gar zu laut. Indem aber Plato das durch die Sinne wahrgenommene Mannichfaltige für ein positives (wiewohl unbestimmtes) Etwas nahm, dem der Verstand durch eine Beziehung deßelben auf in ihm a priori vorhandene unwandelbare Ideen Bestimtheit mittheile; indem er also hier Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft (das Vermögen der Ideen) in ein Verhältniß brachte, wo sich ihre gegenseitigen Ansprüche zu vertragen schienen; hatte er einen Mittelweg aufgefunden, wo sich die streitigen philosophischen Parteyen vereinigen konten, und wo dem Skeptiker die Waffen abgiengen, mit denen er auf den gewöhnlichen Wegen der philosophischen Erkenntniß gegen die Dogmatisten gefochten hatte. Inwiefern Plato's Hoffnung in Erfüllung gieng und gehn konte, wird die Folge lehren.

§. 195.

§. 195.

Die Ideen, als Principien des Denkens und Erkennens, empfahlen sich dem Plato auch von einer andern Seite, von welcher sich die Principien keiner damals gangbaren Philosophie, die Pythagoreischen in einer sehr unvollkommnen und gezwungenen Anwendung etwa ausgenommen, empfohlen hatten. Es schien ihm nämlich, daß er mittelst ihrer das ganze Gebiet der geistigen Aeusserungen des Menschen regieren, und Grundsätze auch für das sittliche Handeln, und für das ästhetische Urtheilen, aufstellen, also sowohl dem Bedürfniße der Wißbegierde, wie dem Bedürfniße des Geschmaks und der Sittlichkeit, das ihm vor allem am Herzen lag, abhelfen könne. Die moralische Beurtheilung der Handlungen, sah er ein, werde nicht durch die Handlungen, sofern sie erscheinen, und ihre Wirkungen auf die Sinnlichkeit; im Gegentheile durch einen Vernunftbegriff des höchsten Sittlich Guten bestimmt; und eben die Vernunft, die in theoretischer Hinsicht den Menschen Wahrheit erkennen lasse durch eine Beziehung seiner sinnlichen Vorstellungen auf ihre Ideen der Dinge an sich, gebe ihm auch für sein Thun und Lassen Zweck und Regel durch eine Beziehung deßelben auf ihre unbedingte Idee der sittlichen Güte; auf gleiche Weise sey das Urschöne der Vernunft das lei-

tende Princip für alle Urtheile über sinnlich schöne Objecte. Auf diese Weise wurden ihm die Ideen zum Fundamente, worauf er das ganze Gebäude der Philosophie, als Wissenschaft, sicher errichten zu können dachte.

Euthyphro T. I. p. 11. Phaedo p. 171. De republ. VI. p. 88.

§. 196.

Ein Problem fand in Ansehung der Ideen statt, welches, wenn es sich nicht auf irgend eine Weise lösen ließ, ihre Anwendbarkeit zur Erkentniß der Sinnenwelt zweifelhaft gemacht haben würde, indem in diesem Falle ihre Möglichkeit in der Vernunft selbst unbegreiflich war; und eben dadurch ihre wirkliche Existenz und Gültigkeit. Das Problem betraf den **Ursprung** der **Ideen**, und die Beziehung derselben auf ihre unmittelbaren Gegenstände. Hat die Vernunft die Ideen durch sich selbst hervorgebracht; **wie** konte sie das? und **wo** sind die Objecte derselben? — Verdankt die Vernunft aber die Ideen einer **Ursache** außer ihr; **welche** ist diese, und in was für einer **Verbindung** steht diese **Ursache** mit der **Vernunft**? — Daß die Vernunft die Ideen durch sich selbst hervorgebracht habe, konte **Plato** nicht annehmen;

men; eines theils waren die Ideen das **Unbedingte** der Erkentniß, und durch sie konte erst Erkentniß überhaupt entspringen; anderntheils waren die Gegenstände derselben nicht in der Erfahrung gegeben, und es war nicht einzusehen, wie die Seele außerhalb der Erfahrung eine Welt der Dinge an sich hätte erkennen mögen, und warum den Dingen an sich die Sinnenerscheinungen nothwendig entsprächen, ja diese erst dadurch Bestand erhielten, daß sie mittelst einer Beziehung auf jene vom Verstande gedacht würden. Plato mußte also, um den Ursprung der Ideen zu entdecken, höher hinaufsteigen. Sofern nun durch die Vernunft die Ideen gegeben waren, als unbedingte Principien, blieb ihm nichts zum Grunde derselben übrig, als das absolute göttliche Vermögen der Ideen, die **absolute göttliche Vernunft**. Die Ideen enthalten allein **Wahrheit der Erkentniß** und **Wahrheit der Dinge**; so wie der göttliche Verstand die Dinge denkt, so sind sie wirklich; die Gottheit ist also der letzte Grund der Erkentniß, und der letzte Realgrund der Dinge. Durch die Gottheit ist auch die menschliche Seele, so wie alles Uebrige, vorhanden. Diese empfing die Ideen von ihr als die wesentlichen logischen und metaphysischen Principien; sie sind dieselben Formen der Dinge, die im göttlichen Verstande wohnen; denn es kann keine andre wesentliche und nothwendige Formen geben, als

wie

wie die Gottheit sie denkt, durch deren Einwirkung auf die unbestimmte Materie (Natur) diese erst ihre Wesentlichkeit bekomt. Gott wollte die Materie sich verähnlichen; er bildete sie also nach den Ideen; das Muster der Sinnenwelt ist im göttlichen Verstande; die menschliche Seele ist ein Ausdruck der göttlichen Kraft; beym Eintritte ins Sinnenleben, oder beym ersten Bewußtseyn, das ihr in der Verbindung mit der Materie zu Theile wird, schweben ihr die Ideen, und in ihnen die Pfänder ihrer himlischen Abkunft nicht vor; aber die Eindrücke der nach den Ideen von Gott geformten Sinnendinge wecken auch die Ideen der menschlichen Seele, und erheben sie selbst zu ihrem letzten ewigen Urquelle.

Es ist hier vorerst nur von der Platonischen Begründung der Ideen, als oberster Principien der Erkentniß überhaupt, die Rede, nicht von Plato's anderweitigen Philosophemen über die Seele, ihr Verhältniß zur Gottheit, über die Gottheit selbst, ihre Beziehung zur Natur u. w. Daß die Ideen die obersten Principien für menschliche Erkentniß seyen, konte Plato nicht anders darthun, als indem er sie für Erzeugniße der unbedingten Intelligenz (der Gottheit) erklärte. Nahm er eine für sich bestehende, von der Gottheit unabhängige, intelligible Welt (Ideenwelt, τοπος νοητος) an, so mußte er für diese wieder ein höheres Prin-

cip

cip vermöge des Satzes vom Grunde aufsuchen, und das würde ihn doch zu einer unbedingten Ursache derselben (der Gottheit) hinaufgeleitet haben. Die subjectiven Ideen der menschlichen Seele setzten ein Subject des Vermögens derselben voraus; nicht anders die objectiven Ideen der übersinnlichen Welt ein übersinnliches Subject des Vermögens derselben (die göttliche Vernunft).

Die classischen Stellen sind: Phil. p. 219. p. 301. sq. — De republ. VI p. 119. sq. VII p. 133. X. p. 286.

§. 197.

Die **Platonischen Ideen** sind Vernunftbegriffe a priori, durch welche das Wesen der Dinge gedacht wird, die aber selbst in einer Vernunft ihren Grund haben, und nicht objectiv außerhalb derselben existiren. Daß **Plato** den **Ideen** nur, sofern sie durch eine Vernunft vorgestellt werden, Realität beylegte, erhellt aus mehrern Gründen: Erstlich **Plato** war durch eine Analyse des Vorstellungsvermögens zu dem Philosopheme von den **Ideen** fortgegangen; er fand in der sinnlichen Empfindung das **Bestehende** nicht; aber er fand es in den Ideen der reinen Vernunft, doch nur sofern es als bestehend in ihnen **gedacht** wurde. Mithin schränkte er ihre Realität auch ganz auf

ihre

die gedachte Realität ein. Zweytens. Er erhob den göttlichen Verstand zum Bildner der Materie nach den Ideen; nun konte aber der göttliche Verstand nichts anders, als wie eben diese Ideen, denken; sie waren also auch nur im göttlichen Verstande, nicht außerhalb demselben. Drittens. Er läßt den concreten Dingen Realität ertheilen durch ihre Beziehung auf die Ideen; d. i. die concreten Dinge werden als reell durch ihre Beziehung auf die Vernunftideen gedacht; folglich sind subsistantielle Ideen ausserhalb einer Vernunft eine ganz unzweckmäßige und überflüßige Hypothese. Viertens endlich: Eine objective Welt der Ideen außer einer Vernunft, und doch neben einer Vernunft, ist etwas ganz Undenkbares; die göttliche Intelligenz, so wie alle übrigen Intelligenzen, werden dadurch aufgehoben, und auf blinde Kräfte reducirt, die gleichwohl Ideen erkennen, und nach ihnen denken sollen, was sich widerspricht. Unmöglich kann man also dem Plato auch deswegen die Meynung zutrauen, weil er sein eigenes System in seinem innern Zusammenhange damit zerstört haben würde, ohne für die Festigkeit seiner Principien das Geringste zu gewinnen.

S. Timaeus p. 300 sq. Sophista p. 261, und die angeführten Stellen zu den nächstvorhergehenden §§.

Bayerische Staatsbibliothek München

§. 198.

Durch einzelne aus der Verbindung gerissene, einseitig erklärte und beurtheilte, Stellen in den Werken des **Plato** und **Aristoteles**, durch misverstandene Ausdrücke, welche jener in einer Ideenlehre gebraucht, und durch einen unrichtigen Begriff von der Tendenz und dem Geiste seiner Philosophie überhaupt, sind einige neuere Gelehrte, vornämlich **Plessing**, bewogen worden, dem **Plato** das Philosophem einer substantiellen (hypostasirten) Ideenwelt zuzuschreiben. Alle von ihnen beygebrachten Gründe aber lassen sich theils durch die obigen Bemerkungen (§. 197), theils noch durch folgende aus dem Wege räumen: Erstlich: Wenn **Plato** die Ideen **Substanzen** nennt, so legt er ihnen nur Realität bey, sofern sie durch Vernunft mit realen Merkmalen gedacht werden, nicht außerhalb der Vernunft. Zweytens: **Aristoteles** spricht freylich davon, daß Plato die Ideen von den Sinnendingen **getrennt** habe (Metaphys. **XII**, 9); aber er nimmt diese Trennung in logischer Bedeutung, nicht in metaphysischer, wie eine andere Stelle (Metaph. I, 7) lehrt; nicht zu erwähnen, daß gerade die benannten Bücher der Aristotelischen Metaphysik der Unächtheit verdächtig sind. Drittens: Im **Philebus** nennt **Plato**, Gott, die Ideen, und die Materie, abgesondert, als die letzten Principien

des

des Universums; aber hieraus folgt nicht, daß er die Existenz der Ideen außerhalb dem göttlichen Verstande behauptet habe. Viertens: Plato erwähnt eines intelligibeln Orts (τοπος νοητος). Unter diesem wird wohl richtiger der Inbegriff der Ideen im göttlichen Verstande gedacht, als ein Raum für die Ideenwelt; denn den Raum eignete Plato nur den Sinnenerscheinungen zu.

S. Plessin'gs Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. — Daß dieser mir sehr ehrwürdige Gelehrte die Platonischen Ideen hypostasirt, macht nicht den Hauptcharakter, und auch nicht den Hauptfehler, seiner Untersuchung aus; wiewohl er dadurch das wichtigste und verführerischste Datum gewann, von einer realen übersinnlichen Platonischen Welt zu träumen, in welcher die Gottheit selbst wohne, die also noch von der Gottheit verschieden sey; und von eben dieser übersinnlichen Welt lange vor dem Plato die Philosophen der cultivirten uns bekanten Völker des Alterthums träumen zu lassen. Dies leztere Resultat, das er im obigen Werke, und im Memnonium, darzuthun sich bemüht, ist es eigentlich, was man ihm am meisten vorzuwerfen hat, weil er es, ohne es selbst zu ahnen, in seine Materalien zuvor hineinlegt, um es wieder daraus zu entwickeln. Indem man jene Schriften liest, wird man eben so sehr mit Bewunderung der Gelehrsamkeit ihres Ver-

fassers erfüllt; als man mit seinem ganz unhistorischen Gesichtspuncte, woraus er die Geschichte des Alterthums ansieht, mit seiner unkritischen Beurtheilung heterogener Thatsachen, mit seiner oft gar wunderlichen Auslegung, die bey manchen Exegeten der Bibel nicht wunderlicher angetroffen werden möchte, Unzufriedenheit empfindet. Die absolute Realität der Platonischen Ideenwelt außer dem göttlichen Verstande, so unbegreiflich sie an sich, und so unplatonisch sie ist, einmal zugegeben: welch' eine Behauptung für den Kenner der Geschichte des Alterthums: daß diese Lehre, diese metaphysische Philosophie, einzige allgemeingeltende Philosophie des Alterthums gewesen sey! — Hr. Plessing nimmt an, daß die Aegyptier den Platonism, wie er ihn versteht, vermöge ihres natürlichen Hanges zur Speculation zuerst ergrübelt, und unter ihren Hieroglyphen, den Symbolen ihrer esoterischen Religion, verborgen hätten. Von den Aegyptiern sey das System zu andern morgenländischen Völkern übergegangen; es liege bey der Philosophie der Chaldäer, der Perser (namentlich der Zoroastrischen), der Sinesen, der Hindostaner zum Grunde; es fänden sich viele Spuren davon in der Hebräischen Religion, und den biblischen Urkunden: es sey selbst in der Religionsgeschichte der Etrusker, der Römer, der Celten und Scandinavier bemerkbar. Die berühmtesten Griechen, Pythagoras, Plato, hätten dieses System von den Aegyptiern erborgt, und ihm nur eine andere Hülle gegeben,

ben, um originale philosophische Erfinder zu scheinen. Daß man bisher die historische Meynung von mehr verschiedenen Systemen der Griechischen Philosophen gehegt habe, rühre daher, weil man immer zu sehr an den Worten der Lehren hange, nicht in ihre innere wahre Bedeutung und Verbindung eindringe; und weil Aristoteles, für die Geschichte der griechischen Philosophie der vornehmste Gewährsmann, die Lehren seiner Vorgänger verfälscht habe, um auf der Widerlegung derselben desto leichter seinen eigenen Ruhm gründen zu können. Eine förmliche Kritik und detaillirte Berichtigung dieser Behauptung und der von Hrn. Plessing angeführten Gründe, würde eine sehr fruchtlose Arbeit seyn. Man braucht sie nur in einem allgemeinen Ueberblicke zu fassen, so kann man sie schon, unter Voraussetzung eigner Uneingenommenheit und Urtheilsfähigkeit, gehörig würdigen. Sie ist ein auffallender Beweis, wie eine Hypothese, die sich einmal in das Ideengewebe eines sonst redlichen Wahrheitforschers, und dabey gelehrten und scharfsinnigen Mannes, verflochten hat, dieses ganz zu inficiren vermag. Je mehr Hr. Plessing sich angestrengt hat, alles, was ihm im Alterthume Philosophisches und Religiöses vorkam, an sein Vorurtheil anzuknüpfen, und damit zu reimen; desto sichtbarer und handgreiflicher ist die Unhaltbarkeit des Vourtheils selbst geworden. Er geht zuletzt so weit, daß er die Knabenliebe für ein ursprüngliches metaphysisches Symbol (Versuche. B. II. Th. II. S. 983.)

983.) erklärt, die ihrer Entstehung nach nichts anders ist, als eine Ausartung des Geschlechtsinstincts, welche durch die Freyheit des Menschen eben so möglich wurde, wie jede andre Ausartung eben deßelben. — Ein Vertheidiger der substantiellen Platonischen Ideenwelt außer dem göttlichen Verstande, ist auch Hr. Prof. Schulze in Helmstädt in seiner Abhandlung: de ideis Platonis. Er argumentirt aus einzelnen Stellen in Plato's Werken, die aber eine andre und dem wahren Platonischen Systeme angemessenere Auslegung zulassen.

Von den Pythagorischen Zahlprincipien der Dinge sind die Platonischen Ideen folgendermaaßen unterschieden: Erstlich: Die Pythagorischen Zahlen hatten objective Realität außerhalb der Vernunft; die Platonischen Ideen subjective Realität innerhalb der Vernunft. Zweytens: Die Pythagoreer trennten die Zahlen nicht von der Materie, sondern ließen alles, was ist, aus Zahlen bestehen und hervorgehn; Plato trennte die Ideen von der Materie in logischem Betrachte, und in metaphysischem erhielt die Materie erst durch ihre Theilnahme an den Ideen für die Erkenntniß Realität. Drittens: Die Pythagoreer gelangten zu ihren Zahlprincipien auf dem Wege der Analysis der Sinnenerscheinungen; und schritten von der Einheit mittelst der Synthesis zu den Folgen fort; Plato gelangte durch die Reflexion über die Merkmale der Vorstellungen im Bewußtseyn zu den Gattungsbegriffen, den

Ideen,

Ideen, und schritt von der in ihnen bestimmten Synthesis zu den Folgen mittelst der Analysis fort. Viertens die Pythagorischen Zahlen erstrekten sich als Principien bloß auf Quantitätsmerkmale; die Ideen des Plato auch auf Qualitätsmerkmale. — Die nächsten Schüler des Plato, z. B. Speusipp., suchten die Ideenlehre mit der Zahlenlehre zu vereinigen. — Die Schriften der Neuern hierüber S. Lehrbuch oben Th. I. S. 256. Th. II. S. 13. Vergl. Tennemanns System der Plat. Ph. B. II. S. 140 ff.

§. 199.

Aus den Gesprächen, worinn **Plato** der Ideenlehre erwähnt, namentlich aus dem **Parmenides**, kann man schließen, daß er schon in der Philosophie seiner Zeit Anläße dazu gefunden habe, und mehr für den Vollender und Begründer, als für den Urheber derselben, zu halten sey. Wirklich waren auch im **Pythagoreismus** und **Eleaticismus** die Keime dazu vorhanden, die nur der Pflege eines wissenschaftlichen Genie's, wie **Plato**, bedurften, um zu einem neuen ganzen Systeme zu gedeihen. Aber dadurch, daß **Plato** der Ideenlehre eine festere Grundlage gab, und sie schärfer bestimmte, war er doch der erste, welcher sie gegen die Einwürfe sicherte, die sich gegen die bisherigen schwankenden und unbestimm-

ten Versuche derselben hatten machen lassen. Im **Parmenides** vertheidigt er selbst sie gegen mehrere Einwürfe, größtentheils damit, daß er Misverständniße dabey aufdeckt. So konte man zweifeln, a) ob sich von **allen individuellen Dingen Ideen** denken ließen, z. B. auch von den geringfügigen und verächtlichen; ferner b) ob die **Ideen** die höchsten Principien wären, da die **Sinnendinge** und die **Idealdinge** generisch verschieden seyen, und beyde wieder einen **Geschlechtsbegriff** voraussetzen, unter welchem sie gemeinschaftlich ständen; c) ob die **Theilnahme** der **concreten** Dinge an den **Idealrealitäten** begreiflich sey; d) ob, falls die **Ideen** keine Realitäten außerhalb einer Vernunft seyn sollen, und durch eine Beziehung derselben auf den Sinnenstoff diesem erst gleichwohl Realität zu Theile wird, nicht die **Sinnendinge** selbst in bloße **Begriffe** verwandelt werden; endlich, e) ob eine **Wissenschaft der Ideen** möglich sey, da sie doch nicht innerhalb der Sphäre der **Sinnenerfahrung** gegeben sind. **Plato** erweist hingegen unter der Person des **Parmenides**, a) daß **alle individuelle** Dinge sich auf **Ideen** beziehen müssen, und der Werth der Dinge nicht von Volksvorurtheilen abhänge; b) daß **nur in den Ideen** wirkliche bleibende **Realität** sey, folglich zwischen **ihnen** und den **Sinnendingen**, die erst durch jene als reelle Dinge erkannt

kannt würden, kein generischer Unterschied obwalte; die Ideen also die höchsten Principien wären; c) daß die Ideen nicht Substanzen außer einer Vernunft, sondern durch Vernunft wären; also die Theilnahme der concreten Vorstellung an der Idee leicht begreiflich sey; d) daß, indem der Sinnenstoff durch die Beziehung deßelben auf eine Vernunftidee als Realität erkannt würde, hieraus nicht fließe, daß dieser Sinnenstoff selbst ein Begriff sey; e) daß endlich eine Wissenschaft der Ideen, als Vernunftbegriffe, die im Bewußtseyn sich offenbaren müssen, allerdings möglich sey; allein freylich nicht der Ideen, als Substanzen außerhalb einer Vernunft.

S. Parmenid. p. 80 sq. cf. *Tiedemann.* Argum. dialog. Plat. p. 339. Ebendeß. Geist der specul. Philos. B. II. S. 89 ff. Die einzig mögliche Methode, den Plato von einem Widerspruche mit sich selbst zu befreyen, daß er die Ideen bald als Vernunftbegriffe, bald als Substanzen, nehme, und dadurch sein System in unauflösliche Schwierigkeiten verwickele, wie Hr. Tiedemann gezeigt hat, ist die vom Hrn. Tennemann befolgte: Plato berührte im Parmenides nur eine unrichtige Vorstellungsart von den Ideen, um auf die Einwürfe aufmerksam zu machen, welche sich alsdenn nicht heben lassen. Die Absscheidung derselben, nämlich, daß die Ideen

Substanzen sind, muß auf die richtige Vorstellungsart, welche Plato wirklich hatte, die oben angegebene, hinleiten. S. Tennemann's System u. w. B. II. S. 102.

§. 200.

Nimmt man alles zusammen, was **Plato** über die Merkmale der vorstellenden Thätigkeit im Bewußtseyn philosophirt hat; so scheint er folgende Begriffe vom **Vorstellungsvermögen überhaupt** gehabt zu haben: **I.** Die gesammte Erkenntnißfähigkeit des Menschen besteht in der **Sinnlichkeit** und dem **Denkvermögen.** Die erstere liegt theils in der **körperlichen Organisation,** welche die Eindrücke der Dinge (παθηματα) empfängt, und der Seele zuführt; theils in der **Anlage** der **Seele,** sich von diesen afficirenden Dingen Bilder (ειδωλα, εκμαγειa) zu erzeugen, und sie dadurch in sinnliche **Vorstellungen** zu verwandeln. Plato unterschied die **Sinnlichkeit** von den **einzelnen Sinnesorganen,** indem jene das Gemeinsame der Thätigkeit dieser enthalte; auf diese **Sinnlichkeit überhaupt** bezog er aber auch die **innern Empfindungen,** ohne doch die äußere und innere Sinnlichkeit nach dem wahren Trennungsgrunde von einander zu sondern. Eben so wenig unterschied er den

Stoff der Vorstellung an sich von ihrem Gegenstande; er sah zwar das Mannichfaltige, das in Ansehung des intensiven Grades und der extensiven Größe unbestimmt ist, als Bedingung des Sinnlichvorstellbaren an; doch nur als objective Bedingung, die in der Materie ihren Grund habe, nicht in der Form der Vorstellung; als nothwendige formale Bedingung sie zu erkennen, hinderte ihn sein Grundsatz, daß die Sinnlichkeit nichts Bleibendes enthalte; deswegen traf er auch den Stoff der reinen Mathematik nicht in der Sinnlichkeit an; sondern er rechnete ihn zum reinen Verstande. Ueberhaupt verlor sich Plato bey seiner Speculation gleich zu sehr in die intellectualen Merkmale des Vorstellungsvermögens, und darüber wurde von ihm eine schärfere Untersuchung des sinnlichen Vorstellungsvermögens vernachlässigt. II. Das Denkvermögen (der Verstand im weitern Sinne) scheidet sich in den Verstand (im engern Sinne, διανοια) und die Vernunft (φρονησις, νους). Beyde dachte Plato theils als leidende, theils als thätige Vermögen. Da er die mathematischen Begriffe wegen ihrer Allgemeinheit und Unabhängigkeit von der Erfahrung nicht aus der Erfahrung entwickeln konte, so mußten sie angeboren seyn; indessen konten sie doch nicht in der Vernunft, als dem Vermögen der Ideen, ihre Quelle haben, weil sie mit diesen

gar

fassers erfüllt; als man mit seinem ganz unhistorischen Gesichtspuncte, woraus er die Geschichte des Alterthums ansieht, mit seiner unkritischen Beurtheilung heterogener Thatsachen, mit seiner oft gar wunderlichen Auslegung, die bey manchen Exegeten der Bibel nicht wunderlicher angetroffen werden möchte, Unzufriedenheit empfindet. Die absolute Realität der Platonischen Ideenwelt außer dem göttlichen Verstande, so unbegreiflich sie an sich, und so unplatonisch sie ist, einmal zugegeben: welch' eine Behauptung für den Kenner der Geschichte des Alterthums: daß diese Lehre, diese metaphysische Philosophie, einzige allgemeingeltende Philosophie des Alterthums gewesen sey! — Hr. Pleßing nimmt an, daß die Aegyptier den Platonism, wie er ihn versteht, vermöge ihres natürlichen Hanges zur Speculation zuerst ergrübelt, und unter ihren Hieroglyphen, den Symbolen ihrer esoterischen Religion, verborgen hätten. Von den Aegyptiern sey das System zu andern morgenländischen Völkern übergegangen; es liege bey der Philosophie der Chaldäer, der Perser (namentlich der Zoroastrischen), der Sineser, der Hindostaner zum Grunde; es fänden sich viele Spuren davon in der Hebräischen Religion, und den biblischen Urkunden: es sey selbst in der Religionsgeschichte der Etrusker, der Römer, der Celten und Scandinavier bemerkbar. Die berühmtesten Griechen, Pythagoras, Plato, hätten dieses System von den Aegyptiern erborgt, und ihm nur eine andere Hülle gegeben,

ben, um originale philosophische Erfinder zu scheinen. Daß man bisher die historische Meynung von mehr verschiedenen Systemen der Griechischen Philosophen gehegt habe, rühre daher, weil man immer zu sehr an den Worten der Lehren hange, nicht in ihre innere wahre Bedeutung und Verbindung eindringe; und weil Aristoteles, für die Geschichte der griechischen Philosophie der vornehmste Gewährsmann, die Lehren seiner Vorgänger verfälscht habe, um auf der Widerlegung derselben desto leichter seinen eigenen Ruhm gründen zu können. Eine förmliche Kritik und detaillirte Berichtigung dieser Behauptung und der von Hrn. Plessing angeführten Gründe, würde eine sehr fruchtlose Arbeit seyn. Man braucht sie nur in einem allgemeinen Ueberblicke zu fassen, so kann man sie schon, unter Voraussetzung eigner Uneingenommenheit und Urtheilsfähigkeit, gehörig würdigen. Sie ist ein auffallender Beweis, wie eine Hypothese, die sich einmal in das Ideengewebe eines sonst redlichen Wahrheitforschers, und dabey gelehrten und scharfsinnigen Mannes, verflochten hat, dieses ganz zu inficiren vermag. Je mehr Hr. Plessing sich angestrengt hat, alles, was ihm im Alterthume Philosophisches und Religiöses vorkam, an sein Vorurtheil anzuknüpfen, und damit zu reimen; desto sichtbarer und handgreiflicher ist die Unhaltbarkeit des Vourtheils selbst geworden. Er geht zuletzt so weit, daß er die Knabenliebe für ein ursprüngliches metaphysisches Symbol (Versuche. B. II. Th. II. S. 933.)

983.) erklärt, die ihrer Entstehung nach nichts anders ist, als eine Ausartung des Geschlechtsinstincts, welche durch die Freyheit des Menschen eben so möglich wurde, wie jede andre Ausartung eben deßelben. — Ein Vertheidiger der substantiellen Platonischen Ideenwelt außer dem göttlichen Verstande, ist auch Hr. Prof. Schulze in Helmstädt in seiner Abhandlung: de ideis Platonis. Er argumentirt aus einzelnen Stellen in Plato's Werken, die aber eine andre und dem wahren Platonischen Systeme angemessenere Auslegung zulassen.

Von den Pythagorischen Zahlprincipien der Dinge sind die Platonischen Ideen folgendermaaßen unterschieden: Erstlich: Die Pythagorischen Zahlen hatten objective Realität außerhalb der Vernunft; die Platonischen Ideen subjective Realität innerhalb der Vernunft. Zweytens: Die Pythagoreer trennten die Zahlen nicht von der Materie, sondern ließen alles, was ist, aus Zahlen bestehen und hervorgehn; Plato trennte die Ideen von der Materie in logischem Betrachte, und in metaphysischem erhielt die Materie erst durch ihre Theilnahme an den Ideen für die Erkenntniß Realität. Drittens: Die Pythagoreer gelangten zu ihren Zahlprincipien auf dem Wege der Analysis der Sinnenerscheinungen; und schritten von der Einheit mitielst der Synthesis zu den Folgen fort; Plato gelangte durch die Reflexion über die Merkmale der Vorstellungen im Bewußtseyn zu den Gattungsbegriffen, den

Ideen,

Ideen, und schritt von der in ihnen bestimmten Synthesis zu den Folgen mittelst der Analysis fort. Viertens die Pythagorischen Zahlen erstrekten sich als Principien bloß auf Quantitätsmerkmale; die Ideen des Plato auch auf Qualitätsmerkmale. — Die nächsten Schüler des Plato, z. B. Speusipp., suchten die Ideenlehre mit der Zahlenlehre zu vereinigen. — Die Schriften der Neuern hierüber S. Lehrbuch oben Th. I. S. 256. Th. II. S. 13. Vergl. Tennemanns System der Plat. Ph. B. II. S. 140 ff.

§. 199.

Aus den Gesprächen, worinn **Plato** der **Ideenlehre** erwähnt, namentlich aus dem **Parmenides**, kann man schließen, daß er schon in der Philosophie seiner Zeit Anläße dazu gefunden habe, und mehr für den Vollender und Begründer, als für den Urheber derselben, zu halten sey. Wirklich waren auch im **Pythagoreismus** und **Eleaticismus** die Keime dazu vorhanden, die nur der Pflege eines wissenschaftlichen Genie's, wie **Plato**, bedurften, um zu einem neuen ganzen Systeme zu gedeihen. Aber dadurch, daß **Plato** der Ideenlehre eine festere Grundlage gab, und sie schärfer bestimmte, war er doch der erste, welcher sie gegen die Einwürfe sicherte, die sich gegen die bisherigen schwankenden und unbestimm-

ten Versuche derselben hatten machen lassen. Im **Parmenides** vertheidigt er selbst sie gegen mehrere Einwürfe, größtentheils damit, daß er Misverständniße dabey aufdeckt. So konte man zweifeln, a) ob sich von allen individuellen Dingen **Ideen** denken ließen, z. B. auch von den geringfügigen und verächtlichen; ferner b) ob die **Ideen** die höchsten Principien wären, da die **Sinnendinge** und die **Idealdinge** generisch verschieden seyen, und beyde wieder einen **Geschlechtsbegriff** voraussetzen, unter welchem sie gemeinschaftlich ständen; c) ob die **Theilnahme** der **concreten** Dinge an den **Idealrealitäten** begreiflich sey; d) ob, falls die **Ideen** keine Realitäten außerhalb einer Vernunft seyn sollen, und durch eine Beziehung derselben auf den Sinnenstoff diesem erst gleichwohl Realität zu Theile wird, nicht die **Sinnendinge** selbst in bloße **Begriffe** verwandelt werden; endlich, e) ob eine **Wissenschaft der Ideen** möglich sey, da sie doch nicht innerhalb der Sphäre der **Sinnenerfahrung** gegeben sind. **Plato** erweist hingegen unter der Person des **Parmenides**, a) daß **alle individuelle** Dinge sich auf **Ideen** beziehen müssen, und der Werth der Dinge nicht von Volksvorurtheilen abhänge; b) daß **nur in** den **Ideen** wirkliche bleibende **Realität** sey, folglich zwischen **ihnen** und den **Sinnendingen**, die erst durch jene als reelle Dinge erkannt

kannt würden, kein generischer Unterschied obwalte; die Ideen also die höchsten Principien wären; c) daß die Ideen nicht Substanzen außer einer Vernunft, sondern durch Vernunft wären; also die Theilnahme der concreten Vorstellung an der Idee leicht begreiflich sey; d) daß, indem der Sinnenstoff durch die Beziehung deßelben auf eine Vernunftidee als Realität erkannt würde, hieraus nicht fließe, daß dieser Sinnenstoff selbst ein Begriff sey; e) daß endlich eine Wissenschaft der Ideen, als Vernunftbegriffe, die im Bewußtseyn sich offenbaren müssen, allerdings möglich sey; allein freylich nicht der Ideen, als Substanzen außerhalb einer Vernunft.

S. Parmenid. p. 80 sq. cf. *Tiedemann.* Argum. dialog. Plat. p. 339. Ebendeß. Geist der specul. Philos. B. II. S. 89 ff. Die einzig mögliche Methode, den Plato von einem Widerspruche mit sich selbst zu befreyen, daß er die Ideen bald als Vernunftbegriffe, bald als Substanzen, nehme, und dadurch sein System in unauflösliche Schwierigkeiten verwickele, wie Hr. Tiedemann gezeigt hat, ist die vom Hrn. Tennemann befolgte: Plato berührte im Parmenides nur eine unrichtige Vorstellungsart von den Ideen, um auf die Einwürfe aufmerksam zu machen, welche sich alsdenn nicht heben lassen. Die Abscheidung derselben, nämlich, daß die Ideen

Substanzen sind, muß auf die richtige Vorstellungsart, welche Plato wirklich hatte, die oben angegebene, hinleiten. S. Tennemann's System u. w. B. II. S. 102.

§. 200.

Nimmt man alles zusammen, was **Plato** über die Merkmale der vorstellenden Thätigkeit im Bewußtseyn philosophirt hat; so scheint er folgende Begriffe vom **Vorstellungsvermögen überhaupt** gehabt zu haben: **I.** Die gesammte Erkenntnißfähigkeit des Menschen besteht in der **Sinnlichkeit** und dem **Denkvermögen.** Die erstere liegt theils in der **körperlichen Organisation,** welche die Eindrücke der Dinge (παθηματα) empfängt, und der Seele zuführt; theils in der **Anlage** der Seele, sich von diesen afficirenden Dingen Bilder (ειδωλα, εκμαγεια) zu erzeugen, und sie dadurch in sinnliche **Vorstellungen** zu verwandeln. **Plato** unterschied die **Sinnlichkeit** von den **einzelnen Sinnesorganen,** indem jene das Gemeinsame der Thätigkeit dieser enthalte; auf diese **Sinnlichkeit überhaupt** bezog er aber auch die **innern Empfindungen,** ohne doch die **äußere** und **innere** Sinnlichkeit nach dem wahren Trennungsgrunde von einander zu sondern. Eben so wenig unterschied er den

Stoff

Stoff der Vorstellung an sich von ihrem Gegenstande; er sah zwar das Mannichfaltige, das in Ansehung des intensiven Grades und der extensiven Größe unbestimmt ist, als Bedingung des Sinnlichvorstellbaren an; doch nur als objective Bedingung, die in der Materie ihren Grund habe, nicht in der Form der Vorstellung; als nothwendige formale Bedingung sie zu erkennen, hinderte ihn sein Grundsatz, daß die Sinnlichkeit nichts Bleibendes enthalte; deswegen traf er auch den Stoff der reinen Mathematik nicht in der Sinnlichkeit an; sondern er rechnete ihn zum reinen Verstande. Ueberhaupt verlor sich Plato bey seiner Speculation gleich zu sehr in die intellectualen Merkmale des Vorstellungsvermögens, und darüber wurde von ihm eine schärfere Untersuchung des sinnlichen Vorstellungsvermögens vernachlässigt. II. Das Denkvermögen (der Verstand im weitern Sinne) scheidet sich in den Verstand (im engern Sinne, διανοια) und die Vernunft (φρονησις, νους). Beyde dachte Plato theils als leidende, theils als thätige Vermögen. Da er die mathematischen Begriffe wegen ihrer Allgemeinheit und Unabhängigkeit von der Erfahrung nicht aus der Erfahrung entwickeln konte, so mußten sie angeboren seyn; indessen konten sie doch nicht in der Vernunft, als dem Vermögen der Ideen, ihre Quelle haben, weil sie mit diesen

gar

gar nicht einerley Beschaffenheit hatten; vermuthlich sah sie also Plato für solche an, die dem Verstande zum nächsten Gebrauche für die Erkenntniß der Erscheinungen gegeben seyen; und sofern der Verstand also Quelle der mathematischen Ideen war, erscheint er in der Platonischen Philosophie als ein leidendes Vermögen. Ein thätiges hingegen ist er, sofern er das sinnlich wahrgenommene Mannichfaltige nach den Ideen zu Begriffen verknüpft. Der Vernunft, als einem besondern Vermögen, gehörten die eigentlichen Ideen; sie ist leidend, insoferne sie sich nur im Besitze derselben befindet; sie ist thätig, insoferne sie über die Ideen denkt, und sie bis zu ihrem höchsten Principe verfolgt. Zum Aufbewahren der Vorstellungen und Begriffe für den Dienst der Seele, und zur Reproducirung derselben ins Bewußtseyn, dienen außerdem noch zwey Hülfsvermögen, das Gedächtniß (μνημη), und die Erneuerungkraft (αναμνησις). Die letztere wirkt entweder dadurch, daß sie eine neue Vorstellung mit einer schon im Gemüthe vorhandenen verbindet (durch Association), oder daß sie Ideen hervorruft, welche die Seele nach ihrer ursprünglichen Anlage in dieses Leben mitbrachte (Platonische Reminiscenz), bey welcher letztern Wirkung aber Plato das Wie unerklärt ließ.

Wer diese Theorie des Vorstellungsvermögens beym Plato selbst studiren will, muß den Phaedon, Theätet und Philebus ganz lesen. Vergl. de republ. X. p. 298 sq. Aristot. Metaphys. I, 6. — Tennemann's System d. Plat. Phil. B. II. S. 154.

§. 201.

Aus dem Begriffe des Plato vom Vorstellungsvermögen überhaupt ergab sich seine Censur der gangbaren Begriffe des **Erkennens**. Er setzte dasselbe nicht, wie **Protagoras**, u. a. thaten, in das **sinnliche Vorstellen**, indem bey dieser Meynung alle Erkentniß schwankend und ewig wechselnd sey, aller Unterschied zwischen objectiv wahren, und erträumten Vorstellungen der Einbildungskraft, unmöglich würde, folglich nichts überhaupt, was den Namen **Erkentniß** verdiene, statt finden könne; auch die Natur des sinnlichen Vorstellungsvermögens selbst ihr widerspreche, da dieses nur das einzelne Mannichfaltige, nicht das Gemeinsame, darstelle. Er gab aber auch das **Erkennen** nicht für ein **bloßes Urtheilen des Verstandes** (δοξαζειν) aus; denn das würde heißen: das **Erkennen** im Cirkel erklären; indem das **Urtheil** nur **Erkenntniß** seyn könne, sofern es **wahr** sey, und der Begriff der **Wahrheit**

sich nicht eher ausmitteln lasse, als bis man vorher über den Begriff der **Erkentniß** einverstanden wäre. Eben so wollte er auch das **Erkennen** nicht mit dem **Erkentnißhaben**, oder **Besitzen**, verwechselt wissen. Das Gemüth **besizt** eine Erkenntniß, wenn es die Anlage dazu enthält, ohne daß die Erkentniß selbst im Bewußtseyn gegenwärtig wäre. Das Gemüth **hat** eine Erkentniß, wenn diese selbst dem Bewußtseyn vorschwebt. **Plato** verwarf die Erklärung des **Erkennens** durch **Erkentnißhaben**, oder **Besitzen**, nicht sowohl des Cirkels wegen, der darinn ist, als weil sie kein Merkzeichen liefere, das Falsche von dem Wahren zu trennen, indem jede **Erkentniß**, als solche, das Falsche ausschließe. Endlich verwarf er noch die Erklärung des **Erkennens**, daß es **ein wahres Urtheil aus Gründen** sey (αληθης δοξα μετα λογε). Es folgt nämlich aus derselben, daß dasjenige nicht erkennbar sey, wovon sich kein Grund einsehen lasse; also daß grade die **lezten Gründe** der Erkentniß nicht erkennbar wären, da es über denselben keine höhere giebt; eine Folge, die **Plato** nicht billigen konte, weil ihm gerade die lezten Gründe der Erkentniß die evidentesten von allen schienen, und die ihn daher auf die Unrichtigkeit der Erklärung zurükschließen ließ, wiewohl sie ihn doch auch reizte, der Ursache ihrer Falschheit noch weiter nachzuspüren. Diese Ursache fand er in der Bedeutung, worinn

inn λογος bey jener Erklärung des Erkennens genommen wurde, und nach welcher es die Erkentniß des unterscheidenden Merkmals bezeichnete; so daß Erkennen durch ein wahres Urtheil verbunden mit der Erkenntniß des unterscheidenden Merkmales des Gegenstandes, mithin wiederum im Cirkel, erklärt wurde. Seine eigene Erklärung des Erkennens hat Plato im Theätet, wo er die gangbaren Erklärungen der Censur unterwirft, nicht angezeigt; aber sie kann aus dieser Censur selbst, und aus seiner Theorie des Vorstellungsvermögens, dennoch entwickelt werden. Es erhellet aus denselben folgendes Resultat: Sinnlichkeit gewährt keine Erkenntniß; diese ist allein durch den Verstand möglich. Gleichwohl besteht die Erkenntniß nicht in einem bloßen Urtheilen; denn die Prüfung der Wahrheit oder Falschheit des Urtheils setzt Erkentniß voraus; diese erfodert also ein Merkmal, wodurch die nothwendigen Prädicate eines Gegenstandes unmittelbar bestimmt werden; deswegen muß sie selbst sich auf das Unveränderliche beziehen, und in der Vernunft gegründet seyn, die nach einem unveränderlichen obersten Principe verfährt. Das Unveränderliche der Erkenntniß sind die Ideen, deren oberstes Princip die absolute Einheit ist. Erkentniß heißt also die durch Vernunft bestimmte Vorstellung von einem bestimten Gegenstande. Erkennen und Wissen ist daher

her einerley, und nur insofern ist Wissenschaft möglich, als ihr Gegenstand durch die Ideen der Vernunft bestimmt werden mag.

S. den Theätet. Vergl. Tiedemann's Argumentum dieses Dialogs, und Tennemann's System u. w. B. II. S. 179 ff.

§. 202.

So sorgfältig Plato die Untersuchung des Begriffes der Erkentniß angestellt hat, so konte es ihm doch, da er einmal die bloßen Formen des Anschauens und Denkens nicht absonderte, auch nicht gelingen, das Erkennen vom bloßen Denken zu unterscheiden. Er mußte also die Wissenschaft von den Principien der Erkentniß mit der Wissenschaft von den Regeln des Denkens identisch nehmen. Er gab ihr den Namen Dialektik von der damaligen philosophischen Manier zu untersuchen, in Unterredungen, wo sich das Bedürfniß eines Organons des Denkens am ersten und meisten offenbarte. Zu einer systematischen im Innern vollständigen Disciplin hat er die Dialektik nicht ausgebildet; dies Verdienst gebührt seinem großen Schüler, dem Aristoteles; aber er hat doch die Disciplin nach ihrem Begriffe bestimmt, und treffliche Materialien dazu geliefert, die Aristoteles, nebst

nebst den andern Beyträgen der **Eleatiker, Sokratiker, Megariker** und **Sophisten**, für sein logisches System benutzen konte, und benutzt hat. Alles Denken, raisonnirte **Plato**, wird durch ein Verbinden der Begriffe möglich. Nun lassen sich entweder **alle** Begriffe verbinden; dies ist aber wegen der Existenz eines **Falschen** unmöglich; oder es lassen sich **keine** verbinden; dann wäre aber **kein Denken überhaupt** möglich; also müssen sich einige verbinden lassen, andre nicht. **Die Wissenschaft der möglichen Verbindung der Begriffe** ist also die **Dialektik**. Die einzelnen Hauptpartieen der **Dialektik** lassen sich aus diesem ihren Begriffe leicht entwickeln. Es muß zuvörderst Grundregeln des **Denkens überhaupt** geben; dann Regeln für die **Begriffe**, die **Urtheile** und **Schlüße**; für die **Definition, Eintheilung, Beweisführung**; Kriterien des **Wahren** und **Falschen**; eine **Methodenlehre** des Denkens; eine **Sophistik**; endlich eine **allgemeine philosophische Grammatik**. Daß **Plato** sich diese Bestandtheile der Logik wirklich dachte, verrathen einzelne dahin gehörige Regeln und Winke selbst, die in seinen Dialogen vorkommen, wiewohl er keinen derselben förmlich und vollständig abgehandelt hat, was auch weder seine Art des Philosophirens, noch seine schriftstellerische Manier vergönnte.

Die Menschen haben von jeher nach logischen Regeln gedacht. Das Bedürfniß einer Abstraction derselben im Einzelnen, und vollends eines wissenschaftlichen Ganzen der Logik, konte aber nicht eher fühlbar werden, als bis man anfieng, Sinnlichkeit und Verstand zu unterscheiden, und eine Antinomie zwischen beyden wahrzunehmen, die den empirischen und transscendentalen logischen Schein erzeugte, deßen Auflösung man nur von einer Theorie des Erkennens und Denkens hoffen konte. Daher gerieth man auch erst im Zeitalter der Eleatiker auf die Untersuchung logischer Regeln, die denn durch eben die Ursachen befördert wurde, welche die dialogische Manier zu philosophiren veranlaßten und unterhielten. S. Commentat. de veterum philosophorum graecorum in *arte logica* invenienda et perficienda *ante Aristotelem* conaminibus, in den Commentt. Soc. Sc. Gotting. T. X. — Fülleborn's kurze Geschichte der Logik, in deßen Beyträgen zur Geschichte der Philos. St. V. — Den Namen Dialektik brauchte Plato übrigens auch in einem weitern Umfange für die Wissenschaft vom Erkentnißvermögen a priori überhaupt. Wenn er den Rath ertheilte, daß man nicht vor dem reifen männlichen Alter diese Dialektik studiren solle, so muß man bey Beurtheilung deßelben auf den Zustand der wissenschaftlichen Cultur seiner Zeit, und die damalige Art der literarischen Erziehung Rücksicht nehmen. In gewißen Beziehungen möchte auch zu unsrer Zeit die Befolgung jenes Raths sehr heil-

heilsam seyn. Es ist besser, die Form des Wissens erst dann zu studiren, wenn man schon Etwas weiß.

§. 203.

Schon durch die Natur des denkenden Verstandes war davor gesorgt, daß Plato, wenn er einmal logische Regeln abstrahirte und bestimmte, sie den obersten Grundsätzen derselben, den sogenannten **Sätzen** des **Widerspruchs**, der **Einstimmung**, und des **Grundes**, unterordnen, und diese selbst als logische Grundsätze anerkennen mußte, wenn er sie auch nicht **förmlich** als solche aufstellte. Seine ganze Philosophie beweist, daß er die unbedingte Gesezlichkeit und die Herrschaft derselben über alles Denkbare einsah. Uebrigens würde es ein zu weitläufiges, und für die Geschichte der Philosophie überhaupt zu uninteressantes, Geschäfft seyn, alle die einzelnen logischen Bestimmungen hier aufzuzählen, die Plato gelegenheitlich beybringt. Für das praktische Studium der Logik aber, und die eigene Uebung und Schärfung des logischen Verstandes, dürfte es gar sehr zu empfehlen seyn, bey der Lectüre der Platonischen Schriften darauf zu achten, wie hier die logischen Regeln aufgefunden, festgestellt, angewandt werden, oder aus den dialektischen

Dispüten selbst die Regeln herzuleiten, die dabey befolgt wurden.

Ein treffliches Muster einer logischpraktischen Bearbeitung Platonischer Dialoge hat Engel gegeben: Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Plat. Dial. zu entwickeln (Berlin. 1780). Am lehrreichsten sind in logischem Betrachte unter den Gesprächen des Plato außer den schon öfter erwähnten, dem Philebus und Theäter, der Sophista, Kratylus, Meno, Phädon, Gorgias, Hipparch, der zweyte Alcibiades u. a. Was sich wissenschaftlich Logisches in den Werken des Plato findet, hat Hr. Tennemann umständlich angeführt: System der Plat. Phil. B. II S. 214 ff.

§. 204.

Unter den einzelnen Zweigen der Logik scheint Plato für die Philosophie der Sprache eine besondere Vorliebe gehabt zu haben. Zwar konte diese in jenem Zeitalter der Griechen nicht ganz versäumt werden, wo man die rhetorischen und dialektischen Studien überhaupt mit einem lebhaften Eifer betrieb. Selbst wenn man Regeln der Sprache aus dem bloß rhetorischen Gesichtspuncte bestimmte, oder für dialektische Zwecke, mußte man Gesetze der Sprache ahnen, die von der Natur des Vorstellungsvermögens ausgien-

gen;

gen; und diese, wenn gleich undeutlich vorgestellte, Ahnung mußte zu weitern Nachforschungen reizen. In der That wurden sie auch von mehrern philosophischen Zeitgenossen des Plato vorgenommen, vom **Kratylus**, **Hermogenes** u. a. Da man sich aber bey dieser Speculation nicht auf eine schärfere Analyse des Vorstellungsvermögens stützte, und die Sprache mehr in ihrer Beziehung zu den **Objecten**, als in der Beziehung zu den **Begriffen** der Objecte betrachtete, so konte man sich auch über die wahre Natur derselben, und ihre obersten Principien, nicht vereinigen. **Kratylus** hielt die Sprache für ein Aggregat **natürlicher** Zeichen der **Gegenstände** der Begriffe, und wollte sie auf objective Gründe zurückführen. Diese Meynung, ohne Einschränkung genommen, konte bald aus der Beschaffenheit der Sprache in ihrem Verhältniße zu den Objecten widerlegt werden, und hatte Folgen für die Philosophie, welche nicht eingeräumt werden durften, z. B. daß es nach derselben kein Wahres und Falsches der Rede geben könne. **Hermogenes** erklärte dagegen die Wörter für bloß **willkührliche** Zeichen. Auch diese Meynung, unbedingt verstanden, ließ sich nicht erweisen; alle Wahrheit und Brauchbarkeit der Sprache für die Erkentniß ward durch dieselbe aufgehoben; und die Sprache konte nur als Vehikel zu Sophistereyen jeder Art angewandt werden. **Plato**, durch

die Debatten mit den **Sophisten** genöthigt, hatte, wie die **Sokratiker** überhaupt, oft Wortbegriffe zergliedern müssen. Er erkannte die Wichtigkeit der Sprache für das Denken und die Wahrheit oder Falschheit der Erkentniß, und ihren innigen Zusammenhang mit dieser. So wie er also die Merkmale der Sprache benuzte, um sich dadurch die Merkmale des Denkens zu erläutern, so benuzte er umgekehrt die Theorie des Denkens, um in ihr wiederum das oberste Gesetz für die Sprache zu entdecken. Dieses Gesetz fand er in der Vernunft selbst. Sie verlangt für ihre Begriffe sinnliche Zeichen; sie schreibt vor, daß das Zeichen dem Inhalte der Begriffe, welchen es darstellen soll, möglichst entspreche, und insofern dringt sie auf **natürliche** Zeichen; da diese aber nicht für alle Begriffe existiren, so läßt sie auch **willkührliche** Zeichen zu, die freylich zuerst nur für das Subject gültig sind, und erst objectiv gültig werden, wenn andere sie auch auf denselben Begriff beziehen. So wurde die Sprache von ihm in einen Zusammenhang mit dem Erkentnißvermögen gebracht, und die formalen Principien derselben gesichert, die nach den bisherigen Theorieen ungewiß und schwankend gewesen waren.

Der classische Dialog für diese Untersuchung ist der Kratylus. Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. B. II. S. 260 ff.

§. 205.

§. 205.

Weil **Plato** die Wissenschaft des **Denkens** auch für die Wissenschaft des **Erkennens** ansah, so vertritt bey ihm die **Dialektik** zugleich die Stelle der sogenannten **Metaphysik**. Jene sollte durch Begriffe der Vernunft die **Dinge an sich** kennen lehren, und das ist gerade der Zwek, welchen diese beabsichtigt. Die metaphysischen Disciplinen, welche sich als möglich annehmen lassen, indem ihre Probleme durch die Natur der Vernunft selbst aufgeworfen werden, hat **Plato** schon im Allgemeinen vorgestellt; er hat ferner manches zu ihrem wirklichen Anbaue beygetragen; systematisch aufgeführt aber hat er keine; diesem Geschäffte unterzog sich ebenfalls erst **Aristoteles**. Es kann seyn, daß in den esoterischen Schriften des **Plato** ein vollendetes metaphysisches System in seiner Art vorhanden war; er erwähnt zum mindesten einer zwiefachen Methode, die man bey diesen Untersuchungen anwenden könne, einer **progressiven**, die zum Unbedingten hinaufsteigt, und einer **regressiven**, welche von demselben herabsteigt *), ohne daß er doch selbst in den Dialogen, welche sich erhalten haben, die Untersuchung nach Einer oder der Andern dieser Methoden systematisch vollständig gemacht hätte; vielleicht also war dieses in einem esoterischen Werke geschehen; da daßelbe inzwischen verloren ist, wenn es ja exi-

stirte, so kann es uns nicht weiter interessiren. Daher ist es freylich nicht streng historisch, die metaphysischen Lehren des Plato so zu ordnen, wie ein heutiger Metaphysiker die seinigen über dieselben Gegenstände ordnen würde, und ihrem Verhältniße zu einander nach ordnen müßte. Aber da Plato diese Anordnung der Willkühr jedes seiner Leser überlassen hat, so ist es wohl am zweckmäßigsten, diejenige zu wählen, die den größten disciplinarischen Nutzen haben dürfte, und das kann nur eine solche seyn, welche mit der heutigen Anordnung der Metaphysik zusammentrifft. Demnach würden die Hauptmomente der Platonischen Metaphysik nach folgenden Rubriken abzuhandeln seyn: Ontologie; metaphysische Körperlehre (Naturwissenschaft); rationale Psychologie; Kosmologie; Theologie; Teleologie. Uebrigens sind die Grundsätze der Logik, der Satz des Widerspruchs, und der Satz vom Grunde, dem Plato auch die Grundsätze der Metaphysik.

*) De republ. VI. p. 124. — Tennemann's System der Plat. Philos. B. II. S. 285. — Tiedemann's Geist der speculat. Phil. B. II.

§. 206.

§. 206.

Das Ding (ov) wird vom Plato in mehrfacher Bedeutung verstanden. I. Ueberhaupt ist es ihm entweder ein **vorgestellter Gegenstand**, oder ein **Gegenstand außerhalb der Vorstellung**. II. Der vorgestellte Gegenstand kann entweder ein **Unveränderliches** seyn, oder ein **Veränderliches**. Das **Ding** (ov) wird auch als **Subject** der wechselnden Bestimmungen von diesen selbst unterschieden. III. Dem **Dinge** (ovτι) ist das **Nichtding** (μη ov) entgegengesetzt, entweder contradictorisch als das **Nichts**, oder nur sofern es **nicht** daßelbe Ding mit jenem ist. IV. Ein jedes Ding wird mit **Merkmalen** vorgestellt; es enthält also ein **Vieles** und ein **Eins**; ein **Vieles** an den mehrern Merkmalen; ein **Eins**, sofern die Merkmale in einem **Inbegriffe** vorgestellt werden, und **Ein Ding** ausmachen. Der Inbegriff der Merkmale ist das **Wesen** des Dinges; was nicht zu den Merkmalen gehört, ist also in Beziehung auf dieses Ding **negativ**. Daher der Lehrsatz des Plato; Ein jedes Ding ist Vieles, und unendlich Vieles nicht; oder die Zahl der Merkmale, womit ein Ding vorgestellt wird, ist bestimmbar; hingegen die Zahl der von ihm ausgeschlossenen Merkmale ist unbestimmlich. V. Ein jedes Ding hat eine Zahl, die quantitativ und qualitativ ist; jenes, sofern es

Ein Ding ist; dieses, sofern sein Inhalt einfach ist, oder nicht. Die Frage, wie die innere Qualität der Ideen (der reinen Vernunftbegriffe) einfach seyn könne? was Plato anzunehmen scheint, ist nicht von ihm aufgeklärt.

§. 207.

Die Bestimmungen eines Dinges drücken entweder ein Unveränderliches oder ein Veränderliches aus; in jenem Falle sind sie wesentlich; in diesem zufällig. Nun enthält die Idee alle diejenigen Bestimmungen eines unter ihr stehenden Dinges, welche ihm nothwendig zukommen; folglich ist in den Ideen das Wesen der Dinge enthalten. Von der Idee selbst aber muß man noch ihren Begriff, oder diejenige logische Function, welche die inneren Merkmale der Idee analytischdeutlich im Bewußtseyn zusammenfaßt, absondern; indem die Idee im Vernunftvermögen gegeben seyn kann, ohne daß ein solcher Begriff von ihr existirt. Das Unveränderliche des Dinges ist das Subject, die Substanz, das Beharrliche deßelben, an welchem die Bestimmungen wechseln; die wechselnden Bestimmungen selbst sind die Accidenzen. Das Daseyn einer Substanz erwies Plato vornämlich daraus, weil ohne dieselbe, bey vorausgesetztem steten Wechsel der

Din=

Dinge, keine **Erkentniß** möglich sey, und man von einem jeden Dinge alsdenn alles behaupten könne. Das **Veränderliche** an der Substanz war dem **Plato** kein Unding; er nahm es auch für etwas Wirkliches an, da es als an dem Wirklichen vorgehend erkannt werde; und, sofern die Erkentnißkraft das Veränderliche erkenne, hielt er sie für ein leidendes Vermögen. Ungeachtet die **Substanz**, als solche, durch die **Idee** begründet wird, so scheint doch **Plato** dieser selbst nicht Substantialität eingeräumt zu haben, sondern sie war ihm nur die **Form** der Substantialität, das wesentliche Grundmerkmal der Dinge in der Vorstellung, und in diesem Sinne unterschied er **körperliche** und **unkörperliche** Substanzen, von denen jene ein Object (einen Stoff) ausserhalb dem Vorstellungsvermögen haben, wiewohl es durch dieses bestimmt wird; diese aber allein im vernünftigen Vorstellungsvermögen gegeben sind. Den Begriff des **Veränderlichen** entwickelte er noch folgendermaaßen: Die **Veränderung** eines Dinges ist der Uebergang desselben aus dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, so daß es das Gegentheil von dem wird, was es vorher war. Dieser Uebergang ist nur in der **Zeit** möglich; sonst müßten die entgegengesetzten Merkmale in Beziehung auf daßelbe Ding einander widersprechen. Inzwischen ist der Uebergang in der Zeit nur für die

Vorstellung nothwendig; daß er an sich in der Zeit sich ereignen müsse, folgt daraus nicht; überhaupt sah schon Plato ein, daß nur die Vorstellbarkeit der Veränderung erklärlich sey, nicht ihre Möglichkeit.

Die Belege zu diesen Sätzen des Plato aus seinen Werken sind vom Hrn. Tennemann gesammelt: System der Pl. Phil. B. II. S. 291 ff. Unter den Platonischen Dialogen gehören im Ganzen vornämlich hieher der Philebus, Theätet, Sophista, Parmenides, Kratylus, Phädon und Timäus.

§. 208.

Bey einer Veränderung **entsteht** etwas, was vorher nicht da war; aus Nichts aber wird Nichts; also muß jede Veränderung eine **Ursache** haben. Unter **Ursache** dachte **Plato** bald alles, was das Daseyn eines Dinges überhaupt möglich und wirklich macht; folglich sowohl die **Idee** (die Form), welche das Wesen des Dinges bestimmt, als den **Stoff** (die Materie); bald das **bloß wirkende** Princip. Den **Grundsatz der Caussalität** nahm er für unmittelbar evident an. Er unterschied aber **freye** und **physische** Ursachen. Die leztern sind solche, die immer durch Etwas Vorhergehendes in Thätigkeit gebracht werden müssen; die

er=

erstern sind selbstthätig. Eine freye Ursache kann nur eine Vernunft seyn, welche sich nach Vorstellungen von Zwecken bestimmt; ihr ist die physische Ursache untergeordnet, weil sie bedingt, da hingegen jene unbedingt ist. Da es bedingte Ursachen giebt, so muß die Reihe derselben von einem absoluten Unbedingten abhängen, das selbst Princip (ἀρχη) ist, keine Ursache über sich hat, durch sich selbst nothwendig ist, nicht entstehen und vergehen kann. Wo ein Wirken ist, muß auch ein Leiden seyn, Beydes kann nicht ohne ein Vermögen dazu gedacht werden. Dieses ist an sich selbst intelligibel; es läßt sich nur die Art des Wirkens und Leidens unterscheiden. Ein und dasselbe Vermögen kann nicht der Grund von entgegengesezten Wirkungen seyn.

§. 209.

Plato ließ das Bedingte durch das Unbedingte bestimmt werden; er trennte das Ding an sich von der Erscheinung; er konte also die Probleme nicht umgehen: Wie existirt das Ding an sich in der Zeit, da es nicht, wie die Erscheinung, seine Bestimmungen unaufhörlich wechselt, und doch dem Daseyn nach aus einem Momente in den andern übergehn muß? — Wie existirt das Absolutunbe-

bedingte selbst in der Zeit? — Ob Plato die Zeit für etwas Objectives oder Subjectives hielt, läßt sich aus seinen Schriften nicht darthun; aber wohl, daß er eine Differenz zwischen einer reinen und einer empirischen Zeit statuirte. Die erstere ist die ewige unendliche Zeit (Aeon); in dieser sind die Dinge an sich, die ohne Veränderung von einem Momente zum andern dauern; es gilt in dieser kein Werden (Fieri), sondern nur ein Seyn (Esse). Die andere ist die endliche gewordene Zeit; sie begann mit der Entstehung der Welt der Erscheinungen; Plato nennt sie im Timaeus ein bewegliches Bild des Aeon. * Demnach war ihm die Zeit Bedingung nicht bloß der Existenz von Erscheinungen, sondern der Existenz von Dingen überhaupt. In der That ist es eine so schwer zu erfüllende Foderung an das Vorstellungsvermögen, sich die Möglichkeit der Existenz außer der Zeit zu denken, daß man dem Plato zuviel zumuthet, wenn man sich wundert, wie er nicht darauf verfallen sey, sie zu thun. In Ansehung des Raumes hat er schon mehr gewagt. Er begriff, daß er seine Ideen verkörpern würde, wenn er sie in den Raum versetzte; er ließ sie also existirend gedacht werden, ohne ihnen eine räumliche Existenz anzuweisen. Diese legte er nur den sinnlichen Dingen bey, denen er Theilbarkeit zuschrieb, welche er den Ideen absprach.

* Ti-

* Timaeus p. 317.

Plato hätte freylich die Unhaltbarkeit seines Begriffes von der Zeit selbst bemerken müssen, wenn er schärfer in denselben eingedrungen wäre. Eine Existenz in der Zeit ohne alle Veränderung ist ein Widerspruch. Hiedurch hätte er leicht darauf geführt werden können, dem Dinge an sich die Zeitbedingung gar nicht beyzumessen. Allein, da die Zeitbedingung für alle unsere Gedanken nothwendig ist, sofern sie in den innern Sinn aufgenommen werden müssen, und er das reine Denken vom Anschauen noch nicht strenge gesondert hatte, so vermochte er sich auch bey seinem Begriffe von der Existenz der Dinge an sich, nicht von der Zeitbedingung loszuwinden. Inzwischen haben sich die Philosophen nach ihm bis auf Kant in demselben Falle befunden, wenn sie über die Art der Existenz Gottes vor der Schöpfung speculirten. So nimmt selbst noch Hr. Herder in seinen Gesprächen über Gott eine Ewigkeit Gottes an, bevor die Zeit geschaffen wurde.

§. 210.

Die bisher vorgetragenen ontologischen Begriffe und Sätze des **Plato** standen einerseits mit dem **Materialism** ältererer philosophischer Parteyen, andererseits mit dem **Spiritualism** der **Eleatiker**, zu sehr im Widerspruche, als

daß

daß er sich nicht gedrungen gefühlt hätte, dieselben in Beziehung auf diese Systeme noch besonders zu rechtfertigen. Seiner Argumentation gegen den **Materialism** ist schon in der Erörterung seiner Theorie des Erkentnißvermögens (§. §. 194. 201) Erwähnung geschehen; was er aber gegen den **Eleaticism** einwirft, der sich auch als ein reines Vernunftsystem ankündigte, verdient hier, wo es erst verständlich werden kann, noch im Allgemeinen berührt zu werden, so wie auch die Widerlegung des **Materialism** aus der Ontologie. Der Hauptsitz dieser leztern Argumentation ist im **Parmenides**. Plato sucht hier mit der feinsten dialektischen Kunst die Vertheidiger beyder Behauptungen, sowohl der: **Es giebt nur Eine Realität (Ein Seyn) überhaupt, und Alles ist Eins**, als der: **Nur das Mannichfaltige ist das Reale**, durch die aus ihnen hervorgehenden Folgen selbst zu widerlegen, und so seine eigene Behauptung zu befestigen: **Ein jedes Ding ist ein Eins und ein Vieles.** Aus dem Satze: **Alles ist Eins**, fließt, daß, wenn das Eins wirklich ist, diesem alle positive und negative Prädicate zukommen müssen; es ist folglich alles, und ist wiederum auch alles nicht; es kann also entweder gar nicht, oder nur mit widersprechenden Prädicaten gedacht werden. Ist aber das Eins nicht wirklich, so ist ganz und gar nichts. Eben so fließt aus dem

Satze:

Satze: **Nur das Viele ist das Reale**, daß, wenn das Eins aufgehoben wird, kein Minimum der Vielheit existire; jedes Aggregat scheint Eines zu seyn, und ist nie Eines; denn das **Eine** existirt nicht. Also auch das **Viele** kann entweder gar nicht gedacht werden, oder nur im Widerspruche mit sich selbst. So blieb der Platonische Satz übrig: **Ein jedes Ding muß zugleich ein Eines und Vieles seyn.** Die Begriffe Einheit und Vielheit liegen als nothwendige Bedingungen alles Denkbaren in dem Vermögen der Vernunft, und sind Prädicate für alles Concrete. Kein Begriff ist überhaupt möglich ohne ein Mannichfaltiges, das in eine Einheit zusammengefaßt wird. Die nothwendigen Merkmale dieses Einen Mannichfaltigen enthalten die Ideen.

S. Sophista p. 258. Parmenides p. 73. sq. Hr. Tennemann hat die Debatten über diese Materie im Parmenides, wörtlich übersetzt, nur mit Abänderung der dialogischen Form: System der Plat. Phil. B. II. S. 324. Vergl. Tiedemann's Argumentum des Parmenides.

§. 211.

Kennt man die Begriffe, durch welche Plato das **Ding überhaupt** bestimmte, so hat

auch das Verständniß derer keine Schwierigkeit, welche er mit den verschiednen Hauptarten der Dinge verband. Im Allgemeinen theilte er die Dinge ein in denkbare (Dinge an sich, νοητα, ονται, οντως ονται), und in anschauliche (Erscheinungen, φαινομενα). Diese leztern werden durch die Sinne wahrgenommen, und durch den empirischen Verstand begriffen (αιϑητα, δοξαστα). Jene erstern sind wiederum zwiefach, sofern sie im Denkvermögen existiren (Ideen), oder sofern sie außerhalb demselben vorhanden sind, wiewohl sie nur durch daßelbe erkannt werden mögen, und den Ideen aufs genaueste entsprechen, z. E. Gott, Seele. Mit der obigen Eintheilung der Dinge ist diejenige in körperliche (σωματα) und unkörperliche (ασωματα), ferner in sichtbare (ὁρατα) und unsichtbare (αειδη, αοραται) dieselbe. Ob Plato auch die Accidenzen der Körper zu den unsichtbaren Dingen gerechnet habe, ist zweifelhaft. Wenn unter den Accidenzen sinnlich veränderliche zufällige Merkmale zu verstehen sind, so kann er es nicht gethan haben; sollen aber bloße Beschaffenheiten, Merkmale der Dinge überhaupt, darunter gemeynt seyn, so nannte sie Plato hier und da wohl deswegen unsichtbare Merkmale, weil sie bloß durch Vernunft bestimmt werden *.

Timaeus p. 302. sq. Phaedo p. 178.

* Auf diese Weise ist es auch wohl zu erklären, warum Plato z. B. die Harmonie etwas unsichtbares nennt (Phaedo. p 195), oder warum Alcinous dem Plato die Behauptung von der Unkörperlichkeit der Beschaffenheiten (ποιοτητες) beymißt. Isagog. c. 11.

Vom Plato rührt übrigens also die auch auf die neuere Philosophie vererbte Eintheilung der Dinge her in eine reale Sinnenwelt, und eine reale Verstandesweit. Kant hat die Eintheilung dahin berichtigt, daß die sogenannte reale Verstandeswelt nur in Noumenen bestehe, oder Dingen, denen keine von der Sinnlichkeit entlehnte Prädicate gehören, die also in Beziehung auf unsre Erkentniß leere Begriffe sind, welche bloß dienen, die Anmaaßung der Sinnlichkeit, daß sie die einzige reale Erkentnißquelle sey, zu beschränken. — War Plato auch nicht erster Urheber der obigen Eintheilung, so hat er doch am meisten beygetragen, sie in der Philosophie herschend zu machen.

§. 212.

Von den Dingen an sich zuvörderst nahm Plato folgende Prädicate an: I. Sie sind bloß denkbar. II. Sie enthalten das nothwendige

dige Geschlechtsmerkmal der unter ihnen stehenden Individuen; für jedes Geschlecht giebt es nur Ein Ding an sich, und jedes concrete Individuum trägt die Merkmale deßelben an sich, noch außer seinen besondern Merkmalen, wodurch es concret ist. III. Da sie auf einem Vernunftbegriffe beruhen, so befassen sie nach dem nothwendigen Gesetze der Begriffe ein Eins und ein Vieles (sie sind ein Inbegriff von Merkmalen); aber diese Merkmale sind nicht außer einander befindliche Theile; daher sind die Dinge an sich doch einfach, können nicht vermehrt oder vermindert werden; sind sich selbst immer gleich; und keiner Zerstörung unterworfen. IV. Sie sind nicht im Raume; ohne Gestalt und Farbe. V. Sie sind in der Zeit; aber nicht durch die Zeit beschränkt; sondern absolut, und ohne alle Veränderung. VI. Sie lassen sich in keiner ihnen entsprechenden Anschauung darstellen. VII. Sie sind durch die Vernunft bloß der Form nach gedachte Gegenstände; also die Formen der wirklichen Dinge in der Welt, die noch mit einem andern Etwas verbunden, und an demselben außer sich verwirklicht werden. Die Ursache der Verbindung ist Gott. Dieser bildete die Dinge nach den Ideen seiner Vernunft, den ewig unveränderlichen Formen aller Dinge, die von ihm der menschlichen Seele mitgetheilt sind. VIII. Die Dinge an sich werden als real erkannt

kannt vermöge des Unterschiedes zwischen dem Vernunftvermögen und dem empirischen Verstande, wovon dieser die Dinge vorstellt, wie sie erscheinen; jener, wie sie sind. IX. Die Dinge an sich sind nicht **Substanzen**, sondern nur durch die Vernunft vorgestellte Dinge. Sie erhalten Substantialität, wenn sie an einem gegebnen Stoffe außer ihnen verwirklicht werden. Ist dieser Stoff ein äußerer (sinnlich wahrzunehmender), entstehen **körperliche** Substanzen. Ist er es nicht, entstehen **unkörperliche** Substanzen. X. Die Gottheit ist ohne allen Wechsel der Bestimmungen; aber die übrigen unkörperlichen Substanzen sind es nicht, ob sie gleich als bloß denkbare Substanzen unveränderlich sind. XI. Alle unkörperliche Substanzen stehn unter Einem Dinge an sich, das ihr nothwendiges Merkmal enthält; sie machen also zusammen nur Eine Gattung aus. XII. Weil auch die unkörperlichen Substanzen nur durch einen Vernunftbegriff gedacht werden mögen, so sind sie ebenfalls Dinge an sich, wie die Ideen, ob wohl sie von diesen, als bloßen Formen der Dinge überhaupt, verschieden sind.

§. 213.

Schon aus der Entgegensetzung der Dinge an sich und der Erscheinungen kann man

auf die Prädicate schliessen, welche das Platonische System den letztern zuschreibt. Die **Erscheinung** ist dasjenige, was durch die Sinne wahrgenommen wird. Die Sinnlichkeit kann aber nichts darstellen, als das unaufhörlich Veränderliche, und sofern es veränderlich ist. Dieses ist also der Hauptcharakter der Erscheinung. Daher ist sie nicht bloß in der Zeit, sondern sie wechselt auch stets in derselben, und geht von einer Veränderung zur andern über. Im folgenden Momente ist sie nicht mehr, was sie im vorhergehenden war. Sie wird durch ihre Prädicate sowohl **positiv**, als **negativ**, bestimmt; diese kommen ihr zu und auch nicht (ον και μη ον). Nun ist aber ein Wechsel der Bestimmungen nicht möglich ohne ein **Beharrliches**, welches dabey zum Grunde liegt; dieses enthält der Sinnenstoff nicht, sondern es wird an demselben erst durch seine Verbindung mit dem Dinge an sich, oder durch seine Bildung nach der **Idee**, hervorgebracht. Dem ungeachtet, wenn auch der Sinnenstoff für sich selbst kein **Beharrliches** enthält, so kann doch seine wirkliche Existenz darum nicht geläugnet werden. Diese beruht auf dem Bewußtseyn von Veränderungen (κινησις), das sich auf keine Weise wegvernünfteln läßt. Die **Erscheinung** ist demnach keine Substanz; allein sie ist auch kein **Unding**, kein **Schein**, sondern immer etwas **Reales**.

So-

Sophista p. 69. Parmenides p. 84. Timaeus p. 302. 340. sq. Sympos. p. 240. De republ. VI. p. 118 sq. VII. p. 132. 156 sq. Vergl. Tennemann's System der Plat. Phil. B. III.

§. 214.

Der Begrif der **Erscheinung** (des sinnlich Wahrnehmbaren) führte zunächst auf die Entwickelung des Begriffes vom **Körper**. Es genügte dem **Plato** nicht, bey den von den frühern Naturforschern angenommenen **Elementen** der Körperwelt stille zu stehn; denn diese waren selbst Körper; er sah sich nach einem noch allgemeinern Merkmale um. Er fand dieses theils in der **Ausdehnung**, theils in der **Solidität** eines gegebnen Stoffes. Die **mathematischen** Begriffe hielt er auch für Producte des Verstandes. (§. 200); sie galten ihm also für die **Formen** physischer Körper; und so war nur die **Materie** an und für sich zum **Stoffe** der Körper übrig. Diese **Materie** überhaupt ist nichts weiter, als ein bestimbares Mannichfaltiges im Raume, und aus diesem allgemeinen Begriffe derselben ergeben sich alle ihre Prädicate. Sie ist a) **unendlich** (απειρον), weil sie ursprünglich unbestimmt und unbegrenzt ist, und in ihrer Mannigfaltigkeit sich weder ein größter noch ein kleinster Theil annehmen läßt; b) sie ist **ohne**

alle Qualitäten, als welche sie erst durch ihre Verbindung mit der Form empfangen kann; c) sie ist verschiedenartig; in steter Bewegung, doch regellos und ohne Zweck; d) sie ist nicht entstanden und kann nicht vernichtet werden. Die Materie ist also dem Plato überhaupt ein formloses, unbestimmtes, mannichfaltiges, sich stets bewegendes (veränderliches), und von Ewigkeit her vorhandenes Etwas.

Für den Platonischen Begriff der Materie sind die classischen Dialoge der Philebus und der Timäus. Auf die gänzliche Formlosigkeit der Materie haben die neuern Geschichtschreiber der Platonischen Philosophie nicht immer strenge genug geachtet, und dieser daher Prädicate angewiesen, die Plato nicht von ihr gelten ließ, S. *Brucker.* Hist. crit. T. I. p. 680 sq. Plessing's Versuche zur Aufklärung der Phil. des Alterthums B. I. S. 30 ff. Tiedemann's Geist der speculat. Philos. B. II. S. 79 ff. Sofern Plato die Materie für formlos erklärte, war ihm von der ursprünglichen Materie die Rede vor Verbindung derselben mit der Form, welche Verbindung erst den Körper als solchen constituirt. Daher konte er auch in diesem Sinne die Materie unkörperlich (intelligibel) nennen, ohne mit seinen anderweitigen Behauptungen von derselben in Widerstreit zu gerathen. Denn eine formlose Materie ist nur denkbar, nicht anschaulich.

§. 215.

§. 215.

Da die Materie ursprünglich ein den Raum erfüllendes **unbestimmtes** veränderliches Mannichfaltiges ist, so bekomt sie erst eigentliche **Körperlichkeit** dadurch, daß sie im Raume **bestimmt** und **begrenzt**, und ihre regellose Bewegung einem Gesetze der **Form** untergeordnet wird. Die bloße Begrenzung im Raume bewirkt die **Figur** der Körper. Nun giebt es nach geometrischen Begriffen nur vier Hauptarten der mathematischen Körper, den **Kubus**, die **Pyramide**, das **Achteck**, und das **Zwanzigeck**. Diese nahm **Plato**, durch seine Vorgänger in der **Untersuchung**, die **Pythagoreer**, dazu angeleitet, für die Formen der **Elemente** der Körperwelt, der **Erde**, des **Feuers**, der **Luft** und des **Wassers** an. Die mathematischen Körper bestehn ursprünglich aus gleichseitigen und ungleichseitigen Triangeln, die verschieden zusammengesetzt werden; aber an und für sich so klein sind, daß sie nicht eher sinnlich wahrgenommen werden mögen, als bis sie zu einem Aggregate (*ογκος*) vereinigt sind. In der Bestimmung der Elemente der Körperwelt ist inzwischen Plato sich nicht gleich; er statuirte ein anderes mal **drey**; ein anderes mal **fünf** Elemente; weil es ihm an einem Leitfaden zu einer zuverlässigen Auskunft hierüber fehlte. Die Unterordnung der regellosen Bewegung unter die

Form bewirkt die Harmonie der Kräfte. Die Bewegkraft war ein ewiges Princip in der Materie. Sie war nur einer mechanischen bestimbaren Wirksamkeit fähig, keiner selbstthätigen. Die Körperwelt ist demnach aus Materie und Form gebildet; jene ist das leidende Princip (die Mutter); diese das thätige (der Vater). Sofern jeder Körper **materiell** ist, ist er der Veränderung unterworfen; es entstehn Theile an ihm, und verschwinden; die Theile werden auch wohl ganz aufgelöst, und gehn in neue Verbindung über. Die Veränderung kann aber den Körper nicht bloß betreffen, sofern er materiell ist; sie muß zugleich seine Form angehn, sofern dieselbe an ihm als Körper haftet. Denn die Abnahme, Zunahme, Auflösung, des Körpers kann nicht geschehen, ohne daß nicht auch die Form des Körpers dabey wechsle. Gleichwohl muß doch bey dem Körper ebenfalls ein **Beharrliches** statt haben. Dieses Beharrliche ist das aus Materie und Form verbundene Ding im Raume überhaupt (die **empirische Substanz**), an welchem die Bestimmungen wechseln, oder welches **Accidenzen** in der Zeit hat. **Plato** übertrug hier durch eine Täuschung des Verstandes die **Idee** der Substanz, als Ding an sich, deren es zur **Erkenntniß** eines bestimten Objects nothwendig bedurfte, auf das concrete Wesen des Körpers, soweit dieser objectiv ein Beharrliches

aus=

ausdrückt. Die empirische Substanz ist der Grund, daß das concrete Ding daßelbe bleibt, so lange seine wesentlichen empirischen Merkmale dieselben bleiben.

S. den Timaeus. Bey der Beurtheilung der kosmogonischen Vorstellungsart in diesem Dialoge ist nicht zu vergessen, daß Plato sie bloß als einen Versuch darlegte, deren mehr möglich seyen; daher er auch kein Bedenken trug, der dichtenden Phantasie einen beträchtlichen Antheil zu überlassen. Das Ganze ist ein Gemische Pythagorischer und eigenthümlich Platonischer Hypothesen, die oft unter einander nicht recht zusammenhängen, wovon man nur die Hauptideen auffassen kann. Die Anwendung oder der Verfolg dieser ist oft unbefriedigend, oft dunkel, räthselhaft, und sich widersprechend. Von einer Schöpfungstheorie überhaupt, wenn sie von gewißen Principien zur Erklärung des Details der Natur herabsteigt, kann man nichts besseres erwarten, und am wenigsten kann man es von einer aus der Periode der Pythagoreer und des Plato, wo die Physik noch in ihrer Kindheit war. Treffliche Bemerkungen über den Timäus enthält die Kritik der Bearbeitung desselben vom Hrn. Hörstel in der Allgem. Lit. Z. 1796.

§. 216.

Da Plato von der Körperwelt die Welt der denkbaren Substanzen specifisch absonderte, so mußte die Untersuchung des Seelenwesens überhaupt für ihn ein hohes Interesse haben, so wie uns die Resultate, welche er zog, merkwürdig seyn müssen, weil dadurch seine Theorie des Uebersinnlichen, und die Art, wie er sie entwickelte, noch mehr aufgehellt werden. Er dehnte den Begriff Seele (ψυχη) auf jedes selbstthätige Princip von Wirkungen aus. Manche Wirkungen aber waren von der Beschaffenheit, daß er zwar aus ihnen auf ein selbstthätiges Princip schließen zu können glaubte, aber diesem doch keine Wirksamkeit nach einem Vernunftzwecke, sondern eine bloß mechanische, zugestehen konte. Daher theilte er die Seelen überhaupt ein in vernünftige und unvernünftige (λογιστικη, αλογος). Jene sind der Materie, als solcher, eigen; diese den denkbaren Substanzen. Zu den vernünftigen Seelen gehörte zuvörderst die unbedingte Intelligenz (die Gottheit), dann die menschliche Seele, sofern sie Vernunftwesen ist. Die Gottheit ist ein Seelenwesen ohne Körper, und daran ist sie von der menschlichen Seele zu unterscheiden, als welche mit einem Körper verbunden ist; denn, abstrahirt vom Körper, ist die menschliche Seele ein Product

der

der göttlichen. Die menschliche Seele überhaupt äußert sich durch Vorstellungen, Begierden und Gefühle. Nun sind gleichwohl nicht alle Begierden und Gefühle im Vernunftwesen gegründet; deswegen müssen mit der Seele noch besondere Kräfte verknüpft seyn, die zu ihr in der Vereinigung mit dem Körper gehören, aber eigentlich materielle Kräfte sind. Plato nennt diese Kräfte thierische unvernünftige Seelen, und nimmt deren im Menschen zwey an, eine, welche die Mutter von Begierden ist (επιθυμητικον μερος ψυχης), die andre, welche die Gefühle der Lust und Unlust erzeugt (θυμητικον). Mit der vernünftigen Seele stehn dieselben dadurch in Verbindung, daß jene ihre Bestrebungen, und ihre Veränderungen (ορεξεις, παθηματα, κινητεις) ins Bewußtseyn aufnimmt, wodurch diese auch erst Empfindungen (αισθησεις) und vorgestellte Begierden werden, so daß ein Einfluß derselben auf die vernünftige Seele möglich wird. Auch die Pflanzen haben deswegen Seelen, oder materielle Kräfte, die selbstthätig wirken, aber die Veränderungen, welche durch sie erzeugt werden, gelangen zu keinem Bewußtseyn, wie beym Menschen. Außer von den unvernünftigen Seelen im Menschen und in der belebten Natur, redet Plato auch noch von einer roben Seele, die ursprünglich in der Materie enthal-

ten

ten war, dem ewigen Principe unregelmässiger Bewegungen. Da die **unvernünftige** Seele der **Körperlichkeit** einwohnt, so ist sie auch den Gesetzen derselben unterworfen; sie ist also **sterblich** (θνητη), statt daß das Vernunftwesen **unvergänglich** ist (ἀθανατη); sie ist ihrer Natur nach der **vernünftigen** Seele entgegengesetzt, und mit ihr im Streite, obwohl derselben an Würde und Kraft untergeordnet, falls diese die Herrschaft nicht selbst aufgiebt. Die Lehre von dem **unvernünftigen** Seelenwesen verweilt übrigens im Gebiete der Erfahrung; ist also ein Gegenstand der empirischen Psychologie. Hier kann zunächst nur die Platonische Vorstellungsart von der Seele als **Vernunftsubjecte** erwogen werden.

Philebus p. 211 sq. Sophista p. 268. Timaeus p. 326. 385 sq. De republ. VIII. p. 203. IX. p. 239. Vergl. Tennemann's System der Plat. Phil. B. III. S. 48 ff.

§. 217.

Der bessere Weg, welchen Plato zur Entdeckung der Principien der gesamten menschlichen Erkentniß eingeschlagen hatte, leitete ihn auch zu verhältnißmäßig richtigern Begriffen vom absoluten Seelensubjecte des Menschen, als seine Vor-

Vorgänger und Zeitgenoßen hegten. Die Analyse der Thatsachen des Bewußtseyns zeigte ihm die Seele als ein vorstellendes, begehrendes und fühlendes Subject. Er bemerkte zwar die Verschiedenheit dieser Aeusserungen, und folgerte daraus verschiedene **Vermögen** der Seele; weil indessen das Begehren und das Gefühl durch das **Vorstellen** oft bestimmt wird, jede Begierde und jedes Gefühl auch überhaupt vorgestellt werden muß, so erklärte er das **Vorstellungsvermögen** für das **oberste.** Die Vorstellungen bekomt die Seele entweder von außen durch die Sinne, oder sie selbst erzeugt sie durch innere Kraft; in jenem Falle ist das Vorstellungsvermögen von Körper abhängig; in diesem nicht. Hiernach unterschied **Plato** einen edlern und unedlern Theil der Seele; dieser war das sinnliche Vorstellungsvermögen; jener das **reine Vernunftvermögen**, dasjenige im Menschen, was ihn der göttlichen Intelligenz ähnlich macht. Das letztere betrachtete er also als das eigentliche **Vernunftsubject.** Die Prädicate, welche er ihm beylegte, beruhen auf der Natur der **Idee**, wodurch daßelbe gedacht wird. Es ist das Subject der Vermögen, mittelst welcher es wirkt, und in allen seinen Aeußerungen ist es Eines und daßelbe. Zu seinem Wesen gehören also **Einheit** und **Mannichfaltigkeit**; Einheit sofern alles Denken sich auf Ein Subject beziehen muß; Mannichfaltigkeit, sofern das wirkliche

Den-

Denken selbst ein Wechsel von Bestimmungen des Subjects ist. Als Quelle der Einheit ist es nicht anschaulich, sondern nur durch eine Idee denkbar; es ist eben deswegen unveränderlich und mit sich selbst identisch. Als verschieden vom Körperlichen ist es unkörperlich (geistig), weder aus mehr Theilen zusammengesetzt, noch das Resultat einer Zusammensetzung (eine Harmonie). Wäre es das letztere, so könte es nicht unbedingte Einheit seyn; denn es hienge von (zusammenzusetzenden) Theilen ab, deren Existenz vorhergienge, deren Natur seine Wirksamkeit bestimmte, anstatt daß es doch unabhängig wirkt; es müßten auch die Seelen mehr und weniger Seelen seyn, da der Grad der Harmonie eine Verschiedenheit zuläßt.

De legg. X. p. 81. De republ. IV. p. 349. 360 sq. IX p. 276. 357. Phileb. p. 258. Alcibiad. I. p. 65. Phaedo. p. 149 sq. Timaeus p. 312. sq. Ich gestehe, daß mir diese Stelle nicht so dunkel scheint, wie sie mehrern Auslegern, und auch Hrn. Tennemann, geschienen hat. Vielleicht liegt es daran, daß ich in die Platonische Psychologie nicht so tief eingedrungen bin, wie dieser Gelehrte, und deswegen keine Schwierigkeit finde. Meines Bedünkens wird die Bildung der menschlichen Seele beschrieben, nicht als bloßen Vernunftsubjects, sondern als mit einem Körper verbunden. — Phaedo p. 178 Epinomis p. 253. Der

Haupt-

Hauptsitz der Platonischen Seelenlehre ist im Phädon und Timaeus. — Daß Plato kein Materialist war, ist unleugbar. Ob er aber den Begriff der Geistigkeit ganz rein und scharf gefaßt habe, kann man bezweifeln. Die Prädicate der äußern Sinne schloß er ganz von der Seele aus; er trennte auch den Raum gewiß von ihr; mithin war er wenigstens dem Begriffe der Geistigkeit sehr nahe, wenn er ihn auch nicht ganz erreicht. Von dieser Seite macht seine Seelenlehre vorzüglich Epoche; denn seine Vorgänger waren sämtlich Materialisten.

§. 218.

Bey der Forschung über die Natur der Seele an und für sich war dem Plato mit Recht auch die **Vereinigung** derselben mit einem materiellen Körper, die **Beschaffenheit** dieser Vereinigung, und die **Veranlassung** dazu, ein interessanter Gegenstand. Indessen sind seine Lehren über diesen Punct nicht einstimmig. Soviel ist klar, daß er die **Präexistenz** der Seele vor ihrem Eingange in den thierischen Körper annahm; aber über die **Grenze** der Präexistenz, und über die **Ursache** der Verknüpfung der Seele mit dem Leibe, kommen bey ihm widerstreitende Behauptungen vor. Im Timäus läßt er die Seelen vom Schöpfer gebildet werden, und diesen den Untergöttern be-

fehlen, Körper zu machen, um sie mit den Seelen zu vereinigen. Hier nimmt er also zwar Präexistenz der Seelen, aber doch eine Entstehung derselben an. Hingegen im Phädrus heißt die Seele ein unentstandenes unerschaffnes Wesen; sie hatte vor diesem Leben ihren Aufenthalt in einem der Sterne, und ihre thierischen der Geistigkeit unwürdigen Begierden gaben die Veranlassung dazu, daß sie in einen materiellen Körper versetzt wurde, aus welchem sie, wenn sie noch tiefer von ihrer Würde herabsinkt, in andre gröbere Körper wandern muß, anstatt daß sie zu ihrem ursprünglichen Wohnsitze, dem Sterne, zurückkehrt, wann sie sich zu ihrem angestamten Adel erhebt. Der Widerspruch läßt sich vielleicht auf folgende Weise heben: Plato äußerte die leztern Hypothesen in frühern Dialogen, dem Phädrus, Phädon; die erstere in dem spätern, dem Timaeus; die erstere kann also für diejenige gelten, die er vorzog. Man kann aber auch sagen: Der Timaeus enthalte zum Theile eine fremdartige Kosmogonie, die nur den Platonischen Lehren assimilirt ist, aber nicht immer sich genau mit denselben verträgt; dann wären die leztern Hypothesen als ächt Platonisch vorzuziehen. Dieser Ausweg dürfte der beste seyn. Wie Plato sich die Ewigkeit der Seelen als möglich vorstellen konte, ließe sich denn so begreifen, daß sie von Ewigkeit her durch den göttlichen Verstand gedacht wurden, und

durch

durch und mit demselben, wie die Ideenwelt überhaupt, existirten. Daher behauptete er auch, daß das Geisterreich sich immer gleich und daßelbe sey, an Zahl weder größer noch geringer würde. Der Grund der Verbindung der Seele mit dem Körper ist nach der Vorstellungsart im **Phädrus** ein bloß mythisches Philosophem, zu deßen Gebrauche **Plato** durch die natürliche Anlage des Menschen zum Bösen bewogen wurde. Wahrscheinlich entlehnte er daßelbe aus einer orientalischen Tradition. Im Ganzen ist in seinen Hypothesen über die Verbindung von Seele und Körper sehr viel Schwankendes; und es war auch natürlich, daß er sich dabey in Schwierigkeiten verwickelte, da die Vernunft, wenn sie diesem Gegenstande nachspürt, sich über den Horizont ihrer Erkentniß hinauswagt. So erschien ihm einerseits der Körper, als der Kerker der Seele, als die Quelle des physischen und moralischen Uebels; andrerseits konte er auch das Gute und Angenehme nicht verkennen, was die Verbindung von Seele und Körper gewährt; das mußte ihn wiederum in seinen Muthmaaßungen, daß die Verbindung eine moralische Strafe seyn solle, ungewiß machen. Auch blieb die Frage übrig, wie war es möglich, daß die Seelen vor ihrer Verbindung mit der Materie unreine Begierden hatten?

Timaeus 306. 312. 325. sq. Phaedrus p. 318 sq. Philebus p. 247. Phaedon p. 148. sq. 188. sq. De republ. X. p. 316.

§. 219.

Aus der Voraussetzung der Seele als eines unmateriellen und unveränderlichen Wesens, welche **Plato** machte, würde man folgern können, daß auch die **Unsterblichkeit** der Seele nach dem Tode des Körpers ein Artikel seiner philosophischen Ueberzeugung, oder zum mindesten seines philosophischen Glaubens, gewesen sey. Diese Folgerung wird aber ausdrücklich bestätigt durch die berühmte Untersuchung, welche er, vornämlich im **Phädon**, über den Gegenstand insbesondre angestellt hat, wo er die Unsterblichkeitslehre auf eine Art zu begründen suchte, die bey allem, was man daran vermissen kann, immer merkwürdig seyn wird, so wie sie bis auf unsre Zeiten herab, bevor die Kritik der reinen Vernunft erschien, eine fast kanonische Autorität behauptet hat. Er gieng dabey von dem durch die alte Ueberlieferung hergebrachten religiösen Volkswahne aus, daß die Seelen nach dem Tode in den Hades giengen, und dort einen Zustand moralischer Vergeltung zu erwarten hätten. Hierinn liegt der Grund, warum er vorläufig den Begriff der **Unsterblichkeit** nicht zergliederte, und die Bedingungen der Möglichkeit

derselben festsetzte. Er nahm Unsterblichkeit schlechthin als Fortdauer des vernünftigen Seelensubjects mit der Fähigkeit zu denken und zu handeln an; und was ihm diese Supposition erleichterte, war, daß er den **innern Sinn überhaupt** (das Vermögen des Bewußtseyns) als eine wesentliche Eigenschaft des Seelensubjects betrachtete, alles **Leben** des Körpers für eine Wirkung der Seele, und den Körper an sich selbst für eine todte materielle Maschine hielt. Gerade darum aber war die Unsterblichkeitslehre dem **Plato** von der höchsten Wichtigkeit, weil sie, worauf von jeher der Glauben schon der gemeinen Menschenvernunft hindeutete, mit dem Interesse der Sittlichkeit, und der menschlichsten Hoffnungen und Wünsche, aufs engste verbunden ist; eine Verbindung, welche zuerst die **Sokratiker**, und unter ihnen am meisten **Plato**, erst in ihrer vollesten Deutlichkeit erkannten; weil eben sie es waren, die zuerst auf das moralische Bedürfniß der Menschheit ihre Aufmerksamkeit wandten. **Plato** mußte nach seiner theoretischen Philosophie das gegenwärtige Leben nur als einen **transitorischen** Zustand der Seele ansehen; er würde alle seine übrigen Lehrsätze über Welt, Gott und Seele haben aufgeben müssen, wenn für ihn eine gültige Argumentation denkbar gewesen wäre, welche die **Vergänglichkeit** der Seele erwiesen hätte. Noch weniger konte er die Nothwendigkeit der Tugend

begründen, wenn die Existenz des Menschen auf das Sinnendaseyn eingeschränkt werden mußte. Daß er nicht unmittelbar aus dem Begriffe der **Pflicht** die Unsterblichkeit, und ihren für die Vernunft einzig anerkennbaren Charakter, herleitete; war natürlich. Für ihn waren noch die **theoretischen** Gründe bündig, und mußten es nach ihrem Zusammenhange mit seinen übrigen Principien seyn. Auch würde der Glaubensgrund, den **Kant** aus dem Bedürfniße der praktischen Vernunft entwickelt hat, nicht die Stärke haben, wenn **Plato** und andere große Denker vor ihm nicht die theoretischen aufgesucht hätten, nach deren Prüfung und Erschütterung denn freylich nichts anders übrig war, als der aus der Moral hervorgehende Glauben.

S. den **Phädon.** Sympos. p. 240. Gorgias p. 172. De republ. I. p. 153. Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. B. III. S. 98.

§. 220.

Die besondern Beweisgründe, wodurch **Plato** die Fortdauer der Seele, als eines absoluten Subjects, nach dem Tode des Körpers, darzuthun meynte, waren folgende: **Erstlich:** Der Begriff der **Veränderung** erfodert den Uebergang eines Dinges aus einem Zustande

in

in den entgegengesetzten. Wenn es also ein Sterben giebt, wie dieses die Erfahrung täglich lehrt, so muß aus dem Sterben das Leben wieder hervorgehn, indem bey der Einförmigkeit des Zustandes, wo ein bloßes Sterben statt fände, bald nichts mehr vorhanden seyn würde. Das Sterben ist aber eine bloße Veränderung des Seelensubjectes (eine Trennung vom Körper), und muß also nach dem Gesetze der Veränderung Leben (Verbindung mit einem neuen Körper) zur Folge haben. Zweytens: Die Seele hat angebohrne Ideen; diese kann sie nicht während dem gegenwärtigen Sinnenleben sich erworben haben; denn sie drücken ein Unveränderliches aus, was die Erfahrung nicht für die Erkentniß liefert; die Seele muß also schon präexistirt haben, sey es nun in einem andern Körper, oder als absolute denkende Substanz; die sinnlichen Eindrücke dienen nur dazu, die Erinnerung an diese vor dem Leben erhaltenen Ideen wieder zu erwecken. So wie aber die Seele vor diesem Leben vorhanden war, wird sie auch nach dem Ende deßelben fortdauern. Drittens: Die Seele ist einfach (§. 217); eine Auflösung des Einfachen ist unmöglich, weil hier keine Theile sind; also kann auch die Seele nicht aufgelöst werden, oder sterblich seyn. Wollte man die Seele als eine Harmonie (Resultat der Zusammensetzung des Körpers) betrachten, so wäre sie in diesem Falle

zwar auch kein materieller Gegenstand; und würde dennoch mit dem Tode des Körpers aufhören zu seyn; allein es läßt sich auch nicht erweisen, daß die Seele nur eine solche Harmonie, ein Accidens des Körpers, sey. Soll aber der Seele bloß eine edlere Natur, und dieser zufolge eine längere Dauer, als dem Körper, zugeschrieben werden, so daß sie vermöge der Voraussetzung vielleicht mehr Körper durchwandern könne; aber doch am Ende mit einem derselben zugleich ihren Untergang fände: so widerspricht dies der Natur der Seele, die Ursache des Lebens ist, und mit dem Prädicate der Sterblichkeit sich niemals verträgt. Ist die Seele einfach, so ist sie auch unzerstörbar, und ihre Fortdauer muß ewig seyn. **Viertens:** Die Seele hat das Princip ihrer Thätigkeit in sich selbst; sie ist absolute unbedingte Ursache, die in ihrer Wirksamkeit durch nichts höheres bestimmt wird; mithin kann es auch keine Ursache außer ihr geben, die ihrer Thätigkeit ein Ende machte; könten unbedingte Ursachen vernichtet werden, so würde das Chaos wiederkehren; die Seele ist also als selbstthätiges Princip unvergänglich. **Fünftens:** Das Gute erhält und vervollkommnet; das Böse verdirbt und zerstört. Nun ist die Seele zwar innern Uebeln unterworfen, welche sie unvollkomner machen z. B. der Unwissenheit, der Lasterhaftigkeit; aber keines dieser Uebel kann sie zerstören; vielmehr

mehr bleibt sie dabey in ihrer Wirkungskraft dieselbe, und verräth diese wohl gar in einem erhöhten Grade. Da innere Uebel sie nicht zerstören, können es noch weniger äußere thun. Die Seele muß also unsterblich seyn.

S. den Phädon. Vgl. Phaedrus p. 318. So scheinbar stringent diese Gründe beym ersten Blicke sind, so beweist doch keiner unter ihnen, was er beweisen soll. Der erste beruht auf der Supposition, die zu erweisen ist: daß die Seele, als das Subject der Veränderungen (des Lebens und Todes) fortdaure. Auch bedarf er noch einer andern nicht minder unerwiesenen Voraussetzung, daß die Zahl der Seelen sich gleich bleiben müsse, und weder vermehrt noch vermindert werden dürfe. — Der zweyte stützt sich nicht nur auf die angenommene Existenz der Ideen a priori, die Plato freylich für über Zweifel erhaben wähnte, sondern auch auf die unentschiedne Gewißheit der Behauptung, daß die Seele dieselben unter keiner andern Bedingung, als in einem Zustande vor dem gegenwärtigen, erlangt haben könne; einer Behauptung, welcher doch gleich die Möglichkeit entgegenzusetzen war, daß die Ideen ihrem formellen Entstehungsgrunde nach in der Natur des Vorstellungsvermögens lägen. Ohnehin konte man einräumen, die Seele habe sich die Ideen in einem Vordaseyn erworben, und es folgte daraus nicht, weder daß die Seele von Ewigkeit her existire, noch daß sie ewig fortdauern werde. —

Der dritte Beweis geht abermals von einer petitio principii aus: daß die Seele einfach sey. Die Einfachheit läßt sich nie erweisen, da wir die Seele, als Ding an sich, nicht erkennen mögen. Der Platonische Begriff der Einfachheit ist übrigens nicht ganz mit dem neuern Begriffe einerley. Plato erklärte die Seele nur für einfach, sofern sie ein anderes Wesen, als die Materie sey, folglich unauflösbar, unzerstörbar wäre. Diese Verschiedenheit des Seelenwesens folgerte er aber wiederum aus der absoluten Selbstthätigkeit. Wenn er sagt: daß das Prädicat Tod sich nicht mit der Seele, als Principe des Lebens, vertrage, so gilt das allerdings, solange man die Seele als existirendes Lebensprincip annimmt; hebt man sie aber, als solches, auf, fällt auch der Widerspruch weg. — Der vierte Beweis, welcher unmittelbar aus der absoluten Selbstthätigkeit der Seele hergenommen ist, die keine höhere Bedingung habe, wird dadurch ungültig, daß jene Selbstthätigkeit bloß ein Merkmal des Selbstbewußtseyns ist, welches, während es statt findet, auf die Existenz der Seele schließen läßt; aus welchem man aber nicht auf die nothwendige Fortdauer des Seelensubjectes selbst schließen kann. — Der lezte Beweis endlich zeigt nur, daß die uns bekanten Uebel die Seele nicht zu zerstören vermögen. Es fließt aber nicht daraus, daß es überall keine Kraft geben könne, welche die Seele zu zerstören im Stande wäre.

§. 221.

§. 221.

So wie **Plato** über die Präexistenz der Seele und die Art derselben manches träumen, oder mit dem Factum überhaupt, das ihm einmal aus philosophischen Gründen annehmlich geworden war, diesen und jenen Mythus verbinden konte; so hatte auch seine vernünftelnde Phantasie in Ansehung der Vorstellungsart vom Zustande nach dem Tode einen freyen Spielraum. Er hielt es für möglich, daß die Seele nicht nur in Verbindung mit mancherley Körpern, sondern auch als bloße Intelligenz, existiren könne. Das leztere war sie in ihrem ursprünglichen Zustande, wo sie auf einem der Sterne ihren Wohnsitz hatte, und zuerst ihre reinen Ideen entwickelte und verfolgte, so wie sie ihr von der Gottheit mitgetheilt waren; denn daß sie dieselben durch Anschauung einer realen intelligibeln Welt empfangen haben sollte, ist dem wahren Geiste des Platonismus entgegen. Um die Ursache der Verbindung der Seele mit einem Körper zu erklären, nahm Plato den ägyptischen Mythus von der **Seelenwanderung** zu Hülfe. Nur verstand er dieselbe in ihrem eigentlichen Sinne, nicht, wie die **Aegyptier** sie nahmen, als ein Symbol der ewigen Fortdauer der Seele. Er gab ihr den moralischen Zweck, ein Bildungs und Läuterungsmittel für die Seele zu seyn, um

sie

sie von den irdischen Schlacken zu reinigen, die ihr durch ihre Schuld anhafteten. Der Körper, mit welchem sich die Seele verbindet, entspricht immer ihrem moralischen Zustande; er ist gröber und sinnlicher, je mehr die Seele sich den Lüsten und Begierden ergab, während sie in dem Körper wohnte, welchen sie verläßt. Ist hingegen die Seele geläutert, und hat sie sich durch Ringen und Streben nach theoretischer und praktischer Vollkommenheit der ursprünglichen Würde ihrer Geistigkeit wieder genähert, kehrt sie zu dem Sterne zurück, der ihr wahrer himlischer Wohnplatz ist.

Phaedo p. 159 sq. Phaedrus p. 326. Meno p. 352. Timaeus p. 326 ff. — Die Verbindung der Seele mit einem neuen Körper geschieht im Momente der Zeugung (Timaeus p. 433). Der Zeugungstrieb wird alsdenn bey den Individuen, durch welche jene Verbindung bewirkt werden soll, so stark, daß er Befriedigung erheischt. Das war eine Hypothese, um deren natürliche Begreiflichkeit sich der Philosoph, der sie ersann, nicht weiter bemühte.

§. 222.

Durch die Trennung der beyden entgegengesetzten Naturen, des Materiellen und des Gei-

Geistigen, und die Aufklärung ihres specifischen Unterschiedes, wurde auch die Abweichung des **Plato** in der Vorstellung der **Welt**, ihrer allgemeinen Merkmale, und ihres Ursprungs, von der Meynung seiner Vorgänger bewirkt. So lange man das Seelenwesen nicht in einem Gegensatze mit der Materie dachte, war man nur bemüht, letzte **physische** Gründe der Welt zu entdecken; und blieb bey diesen stehn, so unbefriedigend sie immer seyn mochten. Sobald man aber einmal den Begriff einer geistigen Kraft aufgefaßt hatte, thaten **physische** Gründe überhaupt nicht mehr Genüge; wie schon das Beyspiel des **Anaxagoras** lehrt, obgleich dieser in seiner Kosmogonie sich noch größtentheils an dem Mechanism hielt, und seinen Begriff einer geistigen Weltursache nicht genug verfolgte und anwandte. Die **Sokratische** Philosophie, die ihre populare Gotteslehre auf die Moral und Teleologie stützte, und dadurch den Begriff von **Endursachen**, welche eine Vernunft voraussetzen, wodurch sie bestimmt werden, der Speculation zuführte, machte vollends jede **mechanische** Erklärung der **Welt** unzulänglich. **Plato** war es, der nun die Teleologie in kosmologischer Hinsicht benuzte, was **Sokrates** und mehrere seiner Schüler bey ihrer Verachtung aller Metaphysik nicht gethan hatten. Er betrachtete die **Welt** als das Werk einer Intelligenz, und nach einem

höch-

höchsten Vernunftzwecke gebildet, und auf diesem Wege glaubte er das lezte mögliche Ziel der Forschung zu finden, was die **Physiker** bisher vergeblich gesucht hatten. Die Bestandstücke der **Welt** waren ihm **Materie** und **Geist**; aber so, daß die Kräfte und Gesetze jener der nach Vernunftzwecken wirksamen Kraft der Intelligenz untergeordnet waren.

Phaedo p. 217.

§. 223.

Dem zufolge wurden auch nachstehende **allgemeine Merkmale** der Welt vom **Plato** angenommen: **Erstlich**: Die **Welt** ist der Inbegriff aller Substanzen überhaupt mit Ausschluße ihres unbedingten Urhebers (der Gottheit). **Zweytens**: Sie besteht aus **Körper** und **Seele**. Der **Stoff** des Körpers ist die formlose Materie; die aber durch bestimte Arten der Begrenzung eine **Form** empfängt, dadurch in die **vier Elemente** übergeht, aus welchen die einzelnen sogenannten **Weltkörper** gebildet sind. Die **Seele** ist nothwendige Bedingung der Welt, theils, weil es sonst an einem absoluten Principe der Bewegung mangelte, theils, weil die Gestirne (wegen der Regelmässigkeit ihrer Bewegung) Seelen enthalten müssen, wie auch

die

die Thiere und Menschen; theils endlich, weil die Ordnung, Zweckmäßigkeit, Schönheit der Dinge nicht in der Materie ihren Grund haben kann. Nach diesen Begriffen ist also die Welt überhaupt ein lebendes Thier (ζωον). **Drittens:** Die Welt ist entstanden; denn sie wird empirisch wahrgenommen; hat zufällige veränderliche Bestimmungen; und setzt eine unbedingte Ursache voraus. **Viertens:** Da in der Welt Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit sind, so muß diese unbedingte Ursach eine **Intelligenz** seyn, und da die Welt alles begreift, deßen Wirklichkeit möglich ist, muß diese Intelligenz das vollkommenste Wesen seyn (Gott). **Fünftens:** Gott, als das vollkommenste Wesen, mußte die Welt nach dem **vollkommensten** Ideale denken, sie also sich selbst so sehr verähnlichen, wie möglich. Die Welt mußte also alle möglichen lebenden und vernünftigen Wesen befassen. **Sechstens.** Das **Weltideal**, so ferne es von Gott gedacht wird, macht die **intelligible Welt** aus; die **sichtbare** Welt ist nach jener gebildet, und zwar dadurch, daß die **Materie** mit den **Ideen** verbunden wurde. **Siebentens.** Damit die **sichtbare** Welt dem **Ideale** möglichst entspräche, was die Vollkommenheit ihres Schöpfers mit sich brachte, umfaßte die Bildung Gottes die **gesammte Materie**, und brachte in derselben alle möglichen Formen zum Daseyn. Daher ist die Welt

Ein unendliches All mannichfaltiger Dinge vermöge der Idee, nach welcher sie geformt wurde. Ihre äußere Gestalt dachte sich Plato kugelförmig, weil diese Figur die vollkommenste ist, und alle andere Figuren in sich schließt. Ferner bildete Gott die Welt **unzerstörbar** und **unveränderlich dem Ganzen nach**; so daß zwar Bestimmungen entstehn und verschwinden, einzelne Dinge aufgelöst werden, und sich zu neuen Dingen umgestalten; aber doch alles, was einmal im Reiche der Weisen vorhanden ist, seinem Grundbestande nach bleibt. Durch eine äußere Ursache außer der Gottheit könte ohnehin die Welt nicht zerstört werden, da nichts außer der Welt mehr existirt; und die Gottheit selbst, als der Repräsentant der Vollkommenheit, wird sie nicht zerstören wollen. Endlich verlieh Gott auch der Welt die zweckmäßigste Bewegung im Kreise, die auch der Vernunftthätigkeit in der Welt am angemessensten ist. **Achtens:** Das **Weltideal** ist ewig und sich gleich, wie die Gottheit selbst es ist; es gehört zu ihrem Wesen. Die **sichtbare** Welt, als das Werk göttlicher Bildung, ist insofern **entstanden**; allein die Gottheit machte sie durch die unaufhörlich fortwährende Veränderung, indem sie ihrem Wesen nach fortdauert, zu einem **Bilde des Aeon.**

Philebus p. 244. Sophista p. 266. Polit. p. 30. De republ. VI p. 121. VII p. 158. Timaeus p. 300 sq. — Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. B. III. S. 164 ff. — Tiedemann's Geist der specul. Phil. B. II.

§. 224.

Alle **Regelmässigkeit** der Bewegung leitete **Plato** von einer **vernünftigen** Ursache her, welche nach Zwecken wirke, und selbstthätig sey. Er legte also auch der **Welt** eine **Seele** bey, sofern sich in ihrer Bewegung, z. B. in der Bewegung der Gestirne, Regelmäßigkeit offenbart. Die **regellose** Bewegung mußte ebenfalls ein **Seelenprincip** haben, da sie zwar keine vernünftige aber doch eine ursprünglich selbstthätige Ursache voraussetzte: deswegen unterschied **Plato** zwey **Weltseelen**, eine **gute**, und eine **böse**. Die letztere ist der **Materie** eigen, und bezeichnet überhaupt alle die rohen physischen Kräfte, die chaotisch gegen einander arbeiten, ohne durch irgend ein Gesetz oder einen Zweck regiert zu werden. Sie ist auch im gebildeten Weltzustande der Grund aller Unordnung, alles physischen und moralischen Uebels, und aller Unvollkommenheit. Um die **Materie** zu einer **Welt** umzuschaffen, mußte das Regellose in das Gegentheil verwan-

delt werden, und das konte nur durch eine Verknüpfung der vernünftigen Bewegkraft mit der bösen Weltseele geschehen. Die vernünftige Bewegkraft mit der bösen Weltseele verbunden machen die gute Weltseele aus. Die Weltseele also überhaupt im gebildeten Weltzustande enthält zwey entgegengesetzte Principien; das eine ist die Ursache von der Regelmässigkeit der Bewegung (ταυτον); das andre die Ursache der Auflösung, der Veränderung und Unregelmäßigkeit (θατερον). Ueberhaupt ist aber die Weltseele ein Inbegriff von Kräften, welche die Thätigkeiten bestimmen, die, sofern sie von einem Vernunftzwecke regiert werden, eben vermöge deßelben, in der Gottheit, sofern sie aber dem Vernunftzwecke entgegenstreben, in der Materie, ihren letzten Grund haben. Um die Art vorstellbar zu machen, wie die Gottheit die Kräfte und ihre Wirkungen anordnete (die gute Weltseele mit der bösen verband), bediente Plato sich Pythagoreischer Lehren von dem Verhältniße in der Bewegung der Gestirne, die man nicht mehr in ihrer Vollständigkeit und Deutlichkeit kennt, und die auch mehr in die Geschichte der Physik, und der Astronomie, als der Philosophie, gehören. Uebrigens vermochte die Gottheit wohl die Kräfte der bösen Weltseele einzuschränken, und sie einer Regel der Ordnung zu unterwerfen; aber sie vermochte nicht ihre absolute Wirksamkeit ganz zu bändigen. Dadurch blieb die böse Weltseele

immer

immer der Grund des physischen und moralischen Uebels in der Welt, das die Gottheit nicht vermeiden konte, wenn sie es auch vermöge der vollkommensten Güte ihres Zwecks hätte vermeiden wollen. Für den Menschen ist die Verbindung seiner Seele (des guten Princips) mit der Materie die Quelle unordentlicher Begierden und Leidenschaften, wodurch die reine Aeusserung der Vernunft gehindert, und der Mensch zum Laster verführt wird. Die Tugend des Menschen kann deswegen nichts anders seyn, als wie ein fortwährender Kampf mit dem Hange zur Untugend, der aus dem Körper entspringt. Die Gottheit wurde hiebey gewißermaaßen dadurch gerechtfertigt, daß sie dem Menschen die Freyheit, zwischen dem Guten und Bösen zu wählen, und das Vermögen verlieh, die Anreizungen des letztern zu besiegen.

Timaeus p. 310 sq. Philebus p. 244. Polit. p. 32. sq. Plato's Ausdruck der im §. vorgetragenen Sätze ist nicht immer ganz philosophisch. So nennt er zuweilen die Seelen der Gestirne, oder die bewegenden Kräfte derselben, Götter. Hieran muß man sich aber nicht stoßen. Er fand dazu Veranlassung theils in dem durch die ältern Philosophen gewöhnlich gewordenen Sprachgebrauche, wo man die Kräfte personificirte, und unter dem Bilde von Göttern vorstellte; theils in seinen bürgerlichen Verhältnißen, die ihm eine Schonung des Volkswahnes

nothwendig machten. Vielleicht war er auch selbst von diesem noch nicht ganz frey, und seine Vernunft, erst kaum von den Banden abergläubischer Religiösität losgerissen, war noch zu schüchtern, um einen bestimten Ausdruck ihrer Ueberzeugungen zu wagen.

§. 225.

Die Ideenlehre des **Plato**, seine auf diese gegründete Kosmogonie, und das Bedürfniß der Sittlichkeit, nöthigten ihn nicht nur, ein letztes unbedingtes vollkommenstes Wesen anzunehmen (die **Gottheit**); sondern gaben ihm auch die Kriterien an die Hand, um den Begriff dieses Wesens festzusetzen (**Theologie**). Gleichwohl hatte er mehr als Ein Motiv, in dieser Untersuchung und Lehre mit Vorsicht und Aengstlichkeit zu verfahren. Nicht nur war selbst die Erreichung des Gegenstandes (der wissenschaftlichen Erkentniß von Gott) mit unübersteiglichen Schwierigkeiten verknüpft; es sey schwer, urtheilte **Plato** in einer berühmten Stelle des **Timäus**, den Urheber und Vater des Universums zu finden, und fast unmöglich, wenn man denselben gefunden hätte, ihn dem Volke mitzutheilen; sondern auch die herschende Religion der griechischen Staaten, und die Anhänglichkeit des Pöbels an derselben, verboten es dem Philoso-

losophen, sich mit Offenheit über jenen Gegenstand zu äussern. Wenn man daher alle einzelne Behauptungen des Plato in seinen Werken, die man theologische nennen könte, zusammennimmt, so scheinen sie oft einander zu widersprechen; indem er zuweilen aus seinen übrigen philosophischen Principien folgerecht raisonnirt; zuweilen aber sich an den Volksglauben anschließt, und diesen sogar auf eine vernünftigere Art nach dem Beyspiele des Sokrates zu erklären sucht. Indessen muß man hier nur zwischen Plato dem Weltweisen, und Plato dem Bürger und Volksschriftsteller, unterscheiden; so lassen sich jene Widersprüche leicht auflösen; und er hat überdem sehr bedeutende Winke ausgestreut, an denen sich seine wahre Meynung erkennen läßt, und durch den ironischen Ton, in welchem er hin und wieder von der Volksreligion spricht, hinlänglich bewiesen, daß es ihm mit den Behauptungen und Lehren zu Gunsten dieser kein Ernst war. Bey seiner Beurtheilung der Volksreligion trennte er die vergötterten Menschen von den vergötterten Naturwesen. Er leugnet eine Vernunfterkentniß von den erstern geradezu ab; bezieht alle Meynungen von ihrer Existenz und ihren Eigenschaften auf die Auctorität der alten Dichtersagen und der Priester; widerräth aber den Glauben daran nicht, um nicht gegen die Gesetze des Staats zu verstossen, welche die Religion derselben einmal geheiligt hatten. Hin-

gegen die vergötterten Naturwesen z. B. die Gestirne, betrachtete er als Gegenstände, deren Daseyn sich nicht bezweifeln ließ, weil dafür die Anschauung bürgte; welche durch ihre regelmäßige Bewegung auch auf ihnen einwohnende, nach Zwecken einer Intelligenz sie regierende Kräfte, schliessen ließen, die ihre unmittelbare Bestimmung der Gottheit verdankten. Plato nannte jene Kräfte, als Seelenprincipe, göttliche Wesen, und hierinn stimmte er mit dem Sprachgebrauche überein, und beleidigte den Volksglauben nicht. Daß er die Götter der Griechen nicht im eigentlichen Sinne anerkannte, und überhaupt den Polytheism verwarf, erhellt offenbar aus den beyden Sätzen, die seiner Theologie zum Grunde liegen: Es könne nur Ein göttliches Wesen vorhanden seyn, das die Vernunft als ein solches anzunehmen gedrungen wäre; und: Das göttliche Wesen müsse das Ideal sittlicher Vollkommenheit darstellen; ein unsittliches könne nie göttlich seyn.

Timaeus p. 303. sq. De republ. II. p. 221. VI p. 110. De legg. X. p. 66. Critias p. 35. Cratyl. p. 265. Alcibiad. II. p. 99. — De legg. XII. p. 177. Euthyphr. p. 12. Phileb. p. 210. Phaedrus p. 312. Sympos. p. 229.

§. 226.

§. 226.

Soferne **Plato** aus seinen philosophischen Principien den Begrlff der **Gottheit** festsetzte, stellte er sie als das ewige, höchste, allmächtige Wesen vor, als den **Urheber** des Weltideals und der Weltschöpfung und Erhaltung, als die ursprüngliche Quelle aller **Vernunft**. Er folgerte das Daseyn dieses Wesens, wie die übrigen **Sokratiker**, aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt, und auch aus der Nothwendigkeit einer ersten absoluten Ursache alles bedingten Vorhandenen. Insbesondre bewies er hiebey, daß die **Zweckmäßigkeit** kein willkührlich aufgestellter und erträumter Begriff sey; daß im Gegentheile, so wie er lediglich durch die Vernunft erzeugt werde, er vor der Vernunft eben die Gültigkeit habe, welche dem Begriffe einer bloß **physischen Natur** nur immer zukommen möchte. Dabey ließ er es nicht bewenden; er suchte darzuthun, daß selbst die **physische** Natur zur Erklärung der Möglichkeit ihres Daseyns ein **absolut unbedingtes** und zugleich **verständiges** Wesen zum Urheber erfodere. Eine Reihe bedingter Ursachen ist nicht hinreichend, weil hierinn das Daseyn der Welt immer nur zum Theile gegründet ist; indem sie eine höhere Bedingung voraussetzt, oder aus Nichts entstanden seyn müßte, was sich widerspricht; es muß also eine **erste absolute** Ursache geben,

die den Grund ihres Daseyns und ihrer Thätigkeit in sich selbst hat. Eine solche selbstthätige Ursache aber ist in der **Körperwelt** nicht anzutreffen, die aus lauter bedingt wirkenden Ursachen besteht; sie muß eine **Seele** seyn; und da in der Welt Regellosigkeit und Regelmässigkeit, ein Gutes und ein Böses, vorhanden sind: so müssen für die Thätigkeiten in der Welt **zwey** Seelen angenommen werden, eine **böse**, und eine **verständige** und **gute**, wovon denn die letztere die oberste Ursache des **Ganzen**, und der **Ordnung** und **Regierung** deßelben ist. Auf eine andere Art führte **Plato** noch den Beweis für die Existenz eines unbedingten verständigen und geistigen Urwesens aus der Verbindung der **Form** mit der **Materie**, und dem Daseyn der **menschlichen Seelen**, als vom Körper wesentlich verschiedener Substanzen. Die **Materie** ist das Unendliche; die **Form** theilt demselben Bestimtheit und Einheit mit; und in Beziehung auf das Ganze ist die Form nicht nur die Ursache bestimmter einzelner Dinge, sondern auch der Harmonie derselben zum Ganzen. Diese Verbindung der Materie und Form ist aber eine Erzeugung (**Schöpfung**), die ohne eine zureichende Ursache nicht denkbar ist, und, weil sie nach der Idee von Zwecken geschieht, auch einer verständigen Ursache zur Erklärung bedarf. Dazu komt, daß die menschlichen Seelen ebenfalls verständige Wesen sind; aus der Materie, wel-

welcher der menschliche Körper seinen Stoff verdankt, können sie diese Eigenschaft nicht empfangen haben; es muß demnach ein geistiges Princip im Universum existiren, das der Urquell aller vernünftigen Geister ist.

De legg. VII p. 387. X. p. 68 sq. XII p. 229. Phileb. p. 240. sq. Phaedr. p. 318. Epinomis p. 252. — Daß der kosmologische Beweis für das Daseyn Gottes, den Plato, wiewohl auf eine noch mangelhafte und unvollendete Weise aufstellte, nicht stringent sey, ist von Kant in der Kritik der rationalen Theologie gezeigt worden. Auch hat sich Plato bey seinem Raisonnement Widersprüche und Inconsequenzen zu Schulden kommen lassen. Er folgerte einerseits daraus, daß in der Körperwelt die absolute Ursache der Thätigkeiten nicht enthalten sey, das Daseyn der höchsten Intelligenz (Gottes); und auf der andern Seite räumte er doch der Materie eine böse Seele ein, die ein absolutes Princip war; wodurch er jenes Datum, woraus er die Existenz Gottes bewies, wieder aufhob. — Eben so erklärte er auch die menschlichen Seelen für absolute selbstthätige Principe, und nahm folglich eine zahllose Menge absoluter Ursachen an. Damit hob er den Beweis auf, daß das Daseyn der menschlichen Seelen eine oberste Intelligenz, als ihren Urquell, voraussetze. — Der Beweis aus der Verbindung der Materie mit der Form war nicht gültiger. Das Factum (die Verbindung der Materie

und Form) ist unerwiesen, und es konte von Ewigkeit statt gefunden haben. Die Anwendung des Begriffes vom Caussalverhältniße auf die Welt als Ding an sich, unabhängig von menschlicher Vorstellungsart, entbehrt der Berechtigung. — Weil indessen damals die Vernunft ihr Gebiet, und ihre Schranken, nicht kannte, und die praktische Vernunft des Begriffes von Gott nicht überhoben seyn kann; so erschienen jene Beweise immer als Hülfsmittel für die Vernunft, die ihren guten praktischen Nutzen hatten. Plato behält das Verdienst eines philosophischen Erfinders, ungeachtet die Erfindung vor der Kritik die Probe nicht besteht. Die Weltweisen mußten doch erst alle die Wege der theoretischen Speculation versuchen, um sich vom Daseyn Gottes zu überzeugen, bevor sich einsehen ließ, wie weit man auf denselben kommen möchte.

§. 227.

Aus dem allgemeinen Begriffe von der **Gottheit**, als dem absoluten Bildner des Universums, entwickelte Plato auch die **Eigenschaften**, mit denen sie gedacht werden müsse. Sie ist zuvörderst **ewig**, sich immer **gleich**, und **unveränderlich**; ihr Wesen ist die unbedingteste Realität. Sie ist zweytens **intelligibel**, der Grund aller Erkentniß und aller erkennenden Wesen, eben daher **allwissend**, und frey

von

von Irrthume. Sie ist drittens der Urquell alles Guten, eine Intelligenz, deren Wille der heiligste und gerechteste ist. Vermöge ihrer Weißheit und Güte handelt sie nach dem vollkommensten Ideale und unwandelbar in Beziehung auf die Welt; fordert als Gesetzgeber und Richter der endlichen Geister, die sie nach jenem Ideale ins Daseyn kommen ließ, daß sie ihrer Natur und Bestimmung entsprechen; und vertheilt das Maaß der Glückseligkeit unter sie nach ihrer Würdigkeit. Sie ist viertens das sich selbst zureichendste und seeligste Wesen; in ihr ist kein Uebel, kein Mangel, keine Unvollkommenheit denkbar, wie sie der rohe griechische Volksbegriff den Göttern andichtete. Sie ist eben deswegen auch einzig, weil es der Vernunft widerspricht, mehr Wesen der Art neben einander zu denken. Was in der Welt wirklich vom Uebel und vom Bösen ist, nicht scheinbar, wie etwa die Folgen böser Handlungen, wurde nicht durch sie veranlaßt oder erzeugt; es lag in der ewigen Natur der Materie, die Gott nicht hervorbrachte, sondern nur bildete, und seiner Idee des Guten verähnlichte. Was hingegen Gutes in der Welt ist, wird durch göttliche Vorsehung erhalten, und zum Hauptzweke derselben befördert. Dieser ist die Vervollkommnung (Verähnlichung mit Gott) der vernünftigen Substanzen, die Besiegung der Unwissenheit, der Thorheit, und des Lasters.

De

De republ. VI p. 118 sq. VII p. 132. De legg. IV p. 185. X, 66. Phaedrus p. 318. Philebus p. 247. Timaeus p. 303. 317. Sympos. p. 229. — Für die Platonische Lehre von Gott, wie sie einige Kirchenväter, und auch Neuere Gelehrte z. B. Plessing, erklärt haben, gab die Hypothese von einer hypostasirten Ideenwelt die nächste Gelegenheit. Man fand im Platonismus die Lehre von der Dreyeinigkeit, und wurde um so leichter bewogen, diesen Fund für nicht erträumt anzusehen, da die historische Grille hinzukam, Plato habe einen beträchtlichen Theil seiner Metaphysik vom Moses, und aus den hebräischen Urkunden, erborgt, oder doch mit den Verfassern dieser aus einerley Quellen geschöpft. Die Platonische Dreyeinigkeit bestand aus der Gottheit selbst, dem göttlichen Verstande (λογος, der substantiellen, wiewohl intelligibeln, Ideenwelt), und der (durch die Gottheit erzeugten oder aus ihr geflossenen) Weltseele (πνευμα). Diese Meynung beruht aber nur auf einer irrigen Vorstellung von der Platonischen Philosophie überhaupt, und einer Misdeutung einzelner Stellen in Plato's Werken. Der göttliche Verstand gehört unzertrennlich zum Subjecte der Gottheit, und kann nicht als etwas absolut für sich bestehendes gedacht werden, ist auch vom Plato, wie Hr. Tennemann unwiderleglich documentirt hat, nicht so gedacht worden (Phileb. p. 247). Die Weltseele ist ebenfalls der Inbegriff der einzelnen durch die Gottheit hervorge-

gebrachten und bestimmten thätigen, vorstellenden nnd vernünftigen Kräfte, nicht irgend ein besonderes, von den Seelen der Menschen und Thiere, und den Kräften der Dinge, noch verschiedenes Etwas für sich. S. Plessing's Versuche B. I S. 284 ff. Die Gegengründe haben ausgeführt: Tiedemann Geist der specul. Philos. B. II. S. 118. Tennemann Abhandlung über den göttlichen Verstand nach der Plat. Phil. in: Paulus Memorabilien S. I. Ebendeßelb. System der Plat. Phil. B. III. S. 149.

Schwerlich hat Plato auch die Gottheit, wie Hr. Tiedemann glaubt, als ein Lichtwesen vorgestellt. Er spricht ihr vielmehr, als einer Intelligenz, alle Prädicate des äussern Sinnes ab; erklärt sie für den Urheber des Lichts, folglich für von ihm verschieden; und er scheint überhaupt das Bild des Lichts nur als ein materielles Merkmal gebraucht zu haben, um den Begriff der intelligibeln Substanz und ihrer Wirkungen zu versinnlichen.

Daß Plato sich noch nicht ganz von dem Glauben an den Polytheism, und der Religion seiner Väter, losgewunden habe, könte man daraus schließen, weil er mehrmal von Dämonen redet. Es ist aber doch nur eine entfernte Parallele, die man zwischen diesen Platonischen Dämonen, und den Göttern der griechischen Volksreligion ziehen kann. Man wird sogar überhaupt nur durch die Art, wie sich der griechische Weltweise ausdrückte,

drückte, und wobey er durch seine bürgerlichen Verhältniße motivirt wurde, zu jener Parallele einigermaaßen berechtigt. Die Dämonen waren ihm nicht oberste Götter, einander im wesentlichen Character so ziemlich gleich; sondern sie waren eine höhere Gattung von Intelligenzen, über die Menschheit an Vernunftkraft, und Mitteln der Erkenntniß, erhaben, doch der Gottheit verhältnißmäßig, wie die menschlichen Seelen, untergeordnet, auch mit einem Körper bekleidet, nur aus ätherischem Stoffe, der ihn dem menschlichen Auge unsichtbar machte. Mit den Menschen stehn diese Dämonen in Verknüpfung; sie erkennen jener Gedanken; offenbaren sich ihnen in Träumen; walten, wie Schutzgenien, über ihre Schikfale; und sind die Vermittler zwischen den Menschen und der Gottheit. Schon aus dieser Schilderung der Dämonen erhellt, daß Plato weit entfernt war, sie für eigentliche Götter zu halten, und dadurch eine Anhänglichkeit an dem Polytheism zu beweisen; obgleich die Volksreligion die ganze Idee von denselben bey ihm, wie beym Sokrates, ursprünglich bewirkt haben mochte. Dazu komt, daß er die ganze Dämonenlehre mit klaren Worten für nicht mehr und nicht weniger, als für eine Hypothese, ausgab, der man allenfalls in Träumen der Phantasie nachhängen könne, über deren objective Wahrheit aber sich nichts mit Zuverlässigkeit entscheiden lasse. Sympos. p. 229. Epinomis p. 260. De legg. X, 118. XI p. 158 sq. De republ. II, 220.

Die

Die neue Aussicht, welche dem Sokrates die Teleologie eröffnet hatte, war vom Plato, wie die obigen Erörterungen seiner kosmologischen und theologischen Lehren zeigen, außerordentlich erweitert worden. Wenn Sokrates nur das Zweckmäßige in einzelnen Gegenständen, hauptsächlich in den Anlagen der menschlichen Natur, aufsuchte und hervorhob, um daraus die Weißheit und Güte des höchsten Welturhebers zu folgern; so stieg Plato auf den Flügeln der Ideen zum Begriffe der höchsten Weltvernunft empor, die das Weltideal nach einem absolut guten Zwecke dachte; und er gieng wiederum diesem göttlichen Vernunftzwecke in seinen Consequenzen herabwärts nach. Hierinn ist auch das Eigenthümliche der Platonischen Teleologie.

§. 228.

Zu den merkwürdigen Meynungen des Plato aus dem Gebiete der theoretischen Philosophie gehören auch noch diejenigen, welche er über die Seele hegte, nicht als intellectuales Subject an sich genommen, sondern ihren Aeusserungen durch den Körper nach (empirische Psychologie). Er unterschied die Thätigkeiten der Seele in das Vorstellen, Fühlen und Begehren, und da er die Vorstellungen, Gefühle und Begierden, zwar nicht ganz und sämtlich,

lich, aber doch zum Theile, und in ihren einzelnen Arten und Merkmalen, nicht aus der vernünftigen Seele allein herleiten konte, sondern auch dem Körper dabey eine Mitwirkung zuschreiben mußte; so statuirte er körperliche mit dem vernünftigen Seelenwesen im Menschen verbundene Kräfte, die er unvernünftige Seelen nannte, ohne deswegen die Einheit der Seelensubstanz überhaupt aufzuheben, oder eigentlich mehr besondere Seelensubjecte im Menschen zu glauben (§. 216). Die unvernünftigen Seelen wirken auf die vernünftige ein, führen die durch sie bewirkten Veränderungen dem Bewußtseyn derselben zu; denn vor diesem ist das vernünftige Seelensubject die einzige Quelle; sie reizen daher auch die vernünftige Seele, täuschen sie, und leiten sie von ihrem wahren Zweke ab; gleichwohl bleibt diese doch immer die oberste und herschende Substanz, mit Freyheit begabt, ihre unvernünftigen Gesellinnen und Verführerinnen zu zügeln nach angestammter Würde und Kraft, oder auch, dieser Vorzüge ihrer himlischen Abkunft uneingedenk, mit ihnen sich zu der Regellosigkeit der Materie herabzuwürdigen. Für die Vorstellungen äußerer Gegenstände räumte Plato dem Körper nur die sinnliche Empfänglichkeit ein; er hielt diese bloß für ein leidendes Vermögen, worüber die Seele, wenn sie gleich die Natur seiner Wirkungen nicht abzuändern vermag, doch in Ansehung seines

nes Gebrauchs eine ungehinderte Willkühr aus-
üben kann. Diese Empfänglichkeit (Receptivität)
hat ihren Sitz in den äußern Sinnenwerkzeugen.
Die Gefühle und Begierden aber, soferne sie
durch den Körper bestimmt werden, entsprin-
gen aus thätigen Kräften, nicht aus einem bloß
leidenden Vermögen. Dergleichen sind Schmerz
und Vergnügen der Sinne, Hoffnung, Furcht,
Zorn; die Begierden nach Wohllust, nach Es-
sen und Trinken u. s. w. Die vernünftige See-
le kann sich derselben erwehren, ihre Ausbrüche
mässigen, sie lenken und regieren, aber nicht
ohne Anstrengung und Kampf, und auch nur
dann, wenn sie einmal Kampf und Sieg gewohnt
ist. Unter jenen thätigen Seelenkräften ist wie-
derum in Ansehung ihres Werthes und ihres
Verhältnißes zur vernünftigen Seele eine Dif-
ferenz. Diejenige, welche die Ursache der edlern
Gefühlsäußerungen ist, des Muthes, des Ehr-
geizes, des Zorns, ist auch ihrer Natur nach
die bessere. Sie ist von der vernünftigen See-
le, die im Gehirne wohnt, durch den Hals ge-
trennt, damit jene soviel wie möglich von dieser
unabhängig sey, und sie vermöge ihres obern
Wohnplatzes beherschen könne. Die Unter-
götter, welche die Seelen zugleich mit dem Kör-
per bildeten, versetzten sie in die Brusthöle, ga-
ben ihr das Herz, die Quelle des Bluts, und
aller Wallungen, die sich mit jenen Gefühlen
verknüpfen, zum eigentlichen Sitze, und bilde-

ten neben dem Herzen die Lunge, die das Feuer des Herzens kühlen sollte. Diejenige unvernünftige Seele hingegen, welche die Mutter der thierischen Triebe und Bedürfnisse ist, wurde durch das Zwerchfell von jener geschieden; sie hat ihren Platz im Unterleibe, dient zur Ernährung und Fortpflanzung des thierischen Körpers, ist aber die unbändigste, daher auch am weitesten von der vernünftigen Seele entfernt, welche die Seele im Herzen gebraucht, um sie in den Schranken zu halten, und ihre Ausschweifungen zu hindern. Beyde unvernünftige Seelen gehören zur **körperlichen Natur**, und sind sterblich, wie diese.

Timaeus p. 386 sq. — Es scheint auch, daß Plato den Unterschied des männlichen und weiblichen Geschlechts nicht in einer ursprünglich verschiedenen Anlage der vernünftigen menschlichen Seele gesucht, sondern aus einer verschiedenen Beschaffenheit der körperlichen Seelen bey Mann und Weib erklärt habe. Im Timäus läßt er die Untergötter für die männliche und weibliche Seele eine besondere Wohnung in der Brusthöle bilden. Der Charakter der weiblichen Seele ist Schwäche, Furchtsamkeit, kleinlichte Eitelkeit. Eben so specifisch verschieden war ihm denn auch vermuthlich die Seele des Unterleibes in beyden Geschlechten.

§. 229.

Die Theorie des **Plato** von den **sinnlichen Empfindungen** hat manches Eigne, wiewohl sie nur fragmentarisch ist, und es sich auch nicht genau bestimmen läßt, ob und inwiefern **Plato** dieselbe dem **Heraklit**, **Empedokles**, **Anaxagoras**, und andern ältern Physikern, verdankte. Das **Sehen** erklärte er aus einer Vereinigung äußerer Lichtstralen, die von den Gegenständen ausgiengen, mit innern Lichtstralen, welche vom Auge ausströmten. Durch die Vereinigung werde am Orte derselben ein Bild der Objecte erzeugt, und die mit der Vereinigung verbundene Oscillation bewirke die Fortpflanzung des Eindruks in das Gehirn, und dadurch die Vorstellung des sichtbaren Gegenstandes. Das **Gehör** ist die wahrgenommene Erschütterung der Luft, die sich durch das Organ des Ohrs dem Gehirne und der Seele mittheilt. Der **Geruch** wird nicht durch die **Elemente** verursacht; denn die Adern der Nase sind für die erdigten und wässerigen Partikeln zu enge, und für die luftigen und feurigen zu weit, um sie aufzunehmen. Die Aufnahme wird erst möglich, wenn ein Element das andere auflöst; dann entsteht ein unangenehmer oder angenehmer Geruch, je nachdem der natürliche körperliche Empfindungszustand dadurch widerlich gereizt, oder von einem solchen

widerlichen Reize hergestellt wird. Der sinnliche **Geschmack** wird durch den Reiz der Zungenadern bewirkt, welche entweder widernatürlich zusammengezogen und erweitert, und dadurch rauh werden (was den scharfen, salzigen, bittern Geschmack hervorbringt), oder in den natürlichen Zustand zurück versezt, und dadurch glatt werden (wovon der angenehme süße Geschmack eine Folge ist). Eben so führte **Plato** auch das äußere und innere **körperliche Gefühl** auf die Reizbarkeit der Adern zurück. Von dem, was unsre heutigen Physiologen **Nerven** nennen, scheinen er und seine naturforschenden Zeitgenossen noch keine Ahnung gehabt zu haben. Ausserdem hielt er die **Leber** noch für ein besonderes Organ eines **Divinationsvermögens**, das auf eine unerklärliche Art sich wirksam zeigt in Träumen, in Verzückungen, und verrückten Seelenzuständen, und der Grund der **Ahnungen** und **Weissagungen** ist. Es äussert sich unabhängig von der vernünftigen Seele; denn im Zustande der Besonnenheit ist es nicht thätig; die Seele kann sich nur jener Erscheinungen deßelben erinnern, sie auf Begriffe bringen, und beurtheilen. Mit dem Vorstellungsvermögen des Menschen überhaupt ist ein innerer Trieb deßelben zur Wirksamkeit verbunden. Dieser erstrekt sich sowohl auf das sinnliche Wahrnehmen des Individuellen (**Philodoxie**), als auf das Denken des Gemein-

sa-

samen (Philosophie); nur daß seine Beziehung auf jenes oder dieses nicht immer gleich lebhaft, die eine oder die andere die herschende ist; oder auch der Trieb zur wahren Erkentniß sich wenig oder gar nicht erweist. Der Trieb zum Denken wird durch die wahrgenommenen entgegengesetzten Beschaffenheiten sinnlich vorgestellter Gegenstände erweckt; die den Verstand anspornen, die wahre Beschaffenheit zu ergründen. Am meisten wird die Energie des Verstandes erregt durch das wahrgenommene **Sinnlichschöne**, das mit reinem Wohlgefallen verknüpft ist, und antreibt zu dem Genuße des **geistigen Urschönen** sich zu erheben. Die Kraft und den Hang vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen emporzusteigen, nennt **Plato** die Schwingen der Seele. Wer zu sehr am Sinnlichen klebt, verlernt den Gebrauch derselben, und sinkt von dem ursprünglichen Adel, und der Bestimmung der Menschheit herab. In diesen Vorstellungsarten liegt ein großer Theil des Schwärmerischen, was die Platonische Philosophie zu enthalten scheint, und was auch so manche wirkliche, zum Theile unschuldige und liebenswürdige, zum Theile mystischascetische, empfindelnde und alberne Schwärmereyen der Aeltern und Neuern hervorgebracht hat (eine **gefühlte Philosophie**).

Timaeus p. 334 sq. Minos p. 125. Charmides p. 139. Phaedrus p. 315. 327. 360. De republ. V p. 56. IX p. 257.

§. 230.

Die **Gefühle**, soferne sie von bloßen sinnlichen Wahrnehmungen verschieden sind, erklärte **Plato** für Veränderungen des Gemüths, die im Bewußtseyn von einer Lust oder Unlust am Zustande begleitet werden. Er hielt sie für ihren Grenzen nach unbestimt, weil sich über jeden Grad des Vergnügens oder des Schmerzes noch ein höherer denken lasse; sie müssen also durch etwas Anderes bestimmt werden. Die Gründe derselben sind nach ihm in Reizen des animalischen Körpers enthalten, vermöge welcher die Harmonie seiner Theile entweder gestört wird, was **unangenehme** Gefühle erzeugt, oder auch wiederhergestellt wird, womit sinnliches **Vergnügen** verbunden ist. Die besondern Affectionen aber, welche durch jene Reize erzeugt werden, müssen so stark seyn, daß sie zu einem deutlichen Bewußtseyn gelangen; sonst sind sie der Seele gleichgültig. Entspringen können die Reize theils durch äußere Eindrücke, theils durch die Befriedigung oder Nichtbefriedigung der natürlichen Triebe des Menschen. Jede Befriedigung eines Trie-

bes

bes verursacht Lust; so gewährt selbst das Denken Vergnügen, wenn es durch den Trieb nach Erkenntniß motivirt wird; jede Nichtbefriedigung eines Triebes verursacht Unlust; und da die Seele sich diese Befriedigung oder Nichtbefriedigung im Voraus vorstellen kann, so giebt es auch Vorgefühle der Lust und Unlust (Einbildungen des Vergnügens oder Schmerzes). Hieraus erhellt auch, daß die Gefühle sich in **körperliche** und **geistige** sondern lassen; nicht sofern sie zum Bewußtseyn kommen, in welcher Hinsicht sie alle geistigen Ursprungs sind; sondern sofern sie allein in der Thätigkeit der Seele ihren Grund haben, wie eben die eingebildeten und die moralischen Gefühle, oder in der Beschaffenheit des Körpers und den Aeusserungen der unvernünftigen Seelenkräfte. Noch unterschied **Plato** folgende Merkmale der Gefühle. Sie sind entweder **wahr** oder **falsch**, danach ihre Objecte wirklich oder erträumt sind. Auch die **wahren** Gefühle können durch das Verhältniß des Zustandes zu vorhergehenden oder folgenden, durch Zusätze der Einbildung, mehr und weniger, und oft ganz, verfälscht werden. Sie sind ferner entweder **rein** oder **gemischt**, danach sie bloß Lust oder Unlust ausdrücken, oder einen Zustand, deßen Bewußtseyn aus beyden zusammengesetzt ist. Das gemischte Gefühl kann Vergnügen oder Schmerz seyn, wenn die Lust oder Unlust überwiegend

ist, z. B. beym Kitzel. Es ist dann entweder **bloß geistig**, oder **bloß körperlich**, oder **körperlich** und **geistig** zugleich. Von der **erstern** Art sind Liebe, Eifersucht, Neid, Zorn, Sehnsucht; von der **andern** Art die Gefühle der Wärme und Kälte; von der **dritten** die Befriedigung eines körperlichen Bedürfnißes, die mit dem Begehren der Seele zusammenstimmt. Zu den **reinen** Gefühlen gehören von den **angenehmen** diejenigen, welche der Anblick schöner Gegenstände erwekt, oder die Befriedigung von vorher nicht empfundenen Bedürfnißen, oder das Gefühl der Denkthätigkeit, das Bewußtseyn der Tugend, u. w. Endlich sind die Gefühle ihrem Grade nach **stark** oder **schwach**. Die starken Gefühle folgen auf starke Begierden und Bedürfniße des Körpers und der Seele; sie sind immer Resultate körperlicher und geistiger Unvollkommenheiten; die gemischten Gefühle pflegen die stärksten zu seyn. Nach den obigen Begriffen lassen sich auch einige Regeln über den relativen Werth der Gefühle festsetzen. Ein **reines** Gefühl des Vergnügens hat größern Werth als ein sehr starkes **gemischtes**, weil bey dem letztern ein Zusatz von Unlust ist, der bey jenem nicht statt findet. Ein **reines angenehmes** Gefühl, das mit der Erfüllung der Vernunftgesetze, und einer Befriedigung der Vernunftbedürfniße gepaart ist, hat größern Werth, als ein sinnlich

angenehmes Gefühl, das sich bloß auf animalische Bedürfnisse bezieht, und wohl gar der Vernunft widerstreitet.

Der classische Dialog für diese Materie ist der Philebus. Vergl. Timaeus p. 376. de Republ. IX p. 263 — In Beziehung auf die neuere Philosophie ist historisch merkwürdig, daß Plato schon auf die Eigenheiten des sogenannten ästhetischen Gefühls aufmerksam geworden ist, ihm Reinigkeit beylegte, und es, wie das moralische Gefühl, aus der Vernunft herleitete, wiewohl er hierüber noch nicht hinlängliche Aufklärung erreichte. — Der Gottheit sprach er alle Gefühle der Lust und Unlust ab. Daß selbst das Denken und das Bewußtseyn der Tugend sie dem Menschen gewährt, rührt von der Verbindung der geistigen Substanz mit der Materie her.

§. 231.

Mit den Gefühlen hängen die Aeusserungen des **Begehrungsvermögens** genau zusammen; denn gerade das Bedürfniß, was eine jede Begierde voraussetzt, bewirkt ein unangenehmes Gefühl, so wie die Befriedigung deßelben Vergnügen bewirkt. Das Begehren ist ein Streben nach einem Gegenstande, um in den Besitz und Genuß deßelben zu ge-

langen, ihn sich aneignen, seine Kräfte damit beschäfftigen zu können. Das **Verabscheuen**, oder das Gegentheil vom Begehren, ist ein Streben, sich von dem Gegenstande zu entfernen, und seiner Einwirkung entledigt zu seyn. Man mag begehren oder man mag verabscheuen, so sucht man allemal einer Unvollkommenheit, einem Mangel, d. i. einem Bedürfnisse abzuhelfen, und die Befriedigung dieses Bedürfnisses macht den Gegenstand der Begierde aus. Er ist aber von zwiefacher Art, und bezieht sich entweder auf das **Sinnlich Angenehme** (sinnliche Begierde, επιθυμια) oder auf das wirklich **Gute** (**vernünftige Begierde**, vernünftiges Wollen, βουλησις); im erstern Falle wird er durch Sinnlichkeit und Vernunft zugleich; im letztern durch die Vernunft allein bestimmt. Ueberhaupt sind auch die sinnlichen Begierden nothwendig, weil sie zur Erhaltung des Körpers unentbehrlich sind, und kein mit einem Körper verbundenes Vernunftwesen ohne sie seyn kann. Daher äußern sie sich auch unmittelbar nach der Geburt, anstatt daß die vernünftigen Begierden erst mit der erwachten Thätigkeit der Vernunft sich zeigen. Die Begierden gehn zwar aus der Natur des Seelensubjects und dem Verhältnisse des Körpers zu demselben hervor; aber wo lernte die Seele die **Art** und die **Mittel** der Befriedigung kennen? — Plato nahm hier abermals

mals zur Erklärung die **Wiedererinnerung** der Seele (αναμνησιν) aus einem vorigen Zustande zu Hülfe, wo sie bereits ihre Begierden befriedigt hatte; eine Hypothese, die doch nur das zu Erklärende weiter hinausschob, ohne es wirklich zu erklären. Uebrigens so weit etwas von dem Menschen **begehrt** wird, ist es ein **Gut**, sey es nun ein wirkliches, oder ein scheinbares; sowie im umgekehrten Falle etwas ein **Uebel** ist, soweit es der Mensch verabscheuet. Hingegen hängen das Gute und das Uebel, wozu auch das Böse gehört, nicht von dem Begehren allein ab; es kann etwas auch **an sich gut** oder **Böses** seyn, und wird **darum** begehrt oder verabscheut, **weil** es an sich gut oder übel ist; so wie etwas auch **dadurch** für den Menschen **gut** oder **böse** (übel) wird, **daß** er es begehrt oder verabscheuet. In dem Subjecte der Seele, die das absolute Princip des Lebens und der Thätigkeit ist, laufen alle die verschiedenen Aeusserungen des Begehrungsvermögens, zwar nicht alle ihrem Stoffe, aber doch ihrer Möglichkeit nach, zusammen. Die wesentlichen Unterschiede in diesen Aeusserungen aber, vermöge deren der Mensch bald durch eine sinnliche Begierde, bald durch eine vernünftige, die oft jener widerstrebt, getrieben wird, können eine Disharmonie in der Seele erzeugen, die nur gehoben werden mag, wenn die sinnliche Begierde immer der ober-

sten

sten Regel der Vernunft untergeordnet ist; was der Mensch durch die Freyheit seines Willens auch in der That zu leisten im Stande ist. Ueberhaupt besteht die Vollkommenheit des Menschen, wie sie sich vorerst nach theoretischen Begriffen des Plato festsetzen läßt, in der Harmonie der körperlichen Kräfte und ihrer Wirkungen mit den Gesetzen und Zwecken der vernünftigen Seele; so wie die Unvollkommenheit des Menschen in einem Misverhältniße, das hierin obwaltet. Das Mittel, jene Harmonie hervorzubringen, zu erhalten, und zu befördern, ist eine der obersten Vernunftbestimmung gemäße und symmetrisch eingerichtete Entwickelung und Bildung der körperlichen und geistigen, der theoretischen und praktischen, Anlagen des Menschen. Daß eine solche Entwikelung ganz vermißt, oder verkehrt unternommen wird; daß die Menschen zum Bösen ausarten, und ein Volk von geringerer Verderbtheit zur größern fortschreitet, hat zwar seine ursprüngliche Quelle in der körperlichen Natur des Menschen an und für sich, die aber durch die fehlerhafte Erziehungsart, und die Staatsverfassung, noch mehr verschlimmert wird.

De republ. IV p. 362. VIII p. 213. IX. p. 257 Sympos. p. 224. sq. Meno p. 342. Protagoras p. 186. Hipparch. p. 259. Charmides

mides p. 112. 137. Phaedrus p. 301. De legg. V. p. 215. Gorgias p. 46. Lysis p. 243. Euthyphro p. 21. Timaeus p. 425. Vergl. Tennemanns System der Plat. Ph. B. III. S. 206 ff. —

§. 232.

Schon durch die bisher erwähnten Untersuchungen im Gebiete der theoretischen Philosophie zeichnete sich **Plato** sehr vortheilhaft vor seinen Zeitgenossen und Vorgängern aus. Ein noch größeres Recht auf die Hochachtung und Dankbarkeit der Nachwelt hat er sich aber durch dasjenige erworben, was er zur Aufhellung der **praktischen Philosophie** geleistet hat. Die Bearbeitung derselben hat überhaupt so große und mannichfaltige Schwierigkeiten; und diese mußten damals, wo man mehrere derselben noch nicht einmal entdeckt hatte, wo das erste dämmernde Licht über die sittliche Natur des Menschen aufgieng, noch weit schwerer zu überwinden seyn, als sie es izt seyn können. Wenn **Plato** daher die Gründe der Sittlichkeit noch nicht in ihrer ganzen Reinheit auffaßte, so ist er sehr zu entschuldigen; er hat sich der Wahrheit so genähert, wie man von einem Denker jener Epoche nur immer erwarten darf. Es war der Haupt-

zweck

zweck des **Sokrates** und seiner Schule, dem Systeme des **praktischen Egoismus**, deßen Herrschaft eine gänzliche moralische und politische Anarchie herbeyzuführen drohte, entgegenzuwirken, und statt deßelben das **moralische Gefühl**, deßen Stimme im Innern jedes vernünftigen Menschen ertönt, zum alleingültigen Gesetze zu erheben. Inzwischen hatte sich **Sokrates** nur darauf beschränkt, die Aufmerksamkeit auf das Sittengesez hinzulenken; er hatte eine Methode gelehrt, die Handlungen in einzelnen Fällen an diesen Kanon zu halten, und nach demselben zu beurtheilen; allein er hatte die Existenz des **Sittengesetzes** nicht hinlänglich gegen Zweifel gesichert, besonders da, wo es mit der **Selbstliebe** und dem Streben nach **Glückseeligkeit** collidirt; er hatte endlich den Begriff der **Glückseeligkeit** nicht genug entwikelt, den Unterschied des **wirklichen** und **scheinbaren Guten** oder **Uebels** nicht genug bestimmt, und das **Verhältniß** der **Tugend** zur **Glükseeligkeit** nicht befriedigend aufgeklärt. Das System des praktischen **Egoismus** konte sich deswegen neben dem **Sokratismus** behaupten, und seine Anhänger fanden mancherley Ausflüchte, wenn auch die Erinnerung an die Thatsache des Sittengesetzes sie in die Enge trieb. **Plato** verfolgte die zuerst vom **Sokrates** gebrochene Bahn weiter, forschte dem Grunde des

Sit-

Sittengesezes und seiner Verbindlichkeit im Wesen der Vernunft nach, und fixirte den Begriff des wahren Guten und der Glückseeligkeit, sofern sie Zweck des Menschen seyn soll und seyn darf. So wurde von ihm das Fundament zu einer vollendetern Theorie der Sittlichkeit gelegt. Er betrachtete aber die Principien der Sittlichkeit zuvörderst in ihrer Beziehung auf das Verhalten einzelner Menschen gegen einander; dann in ihrer Beziehung auf eine ganze Gesellschaft von Menschen (den Staat). Seine praktische Philosophie scheidet sich also in die beyden Hauptheile, Moral und Politik. Da die Menschen zur Sittlichkeit erzogen werden können und müssen, so fügte Plato noch eine Methodenlehre hinzu, die Erziehungswissenschaft (Pädagogik). Weil er endlich die Betrachtung des Schönen für eines der wirksamsten Mittel hielt, die Seele zum Bewußtseyn ihrer himlischen Abkunft und ihrer Bestimmung zu erheben, und die Energie, dieser zu entsprechen, zu spannen; so kann auch die Erörterung der Platonischen Lehren vom Schönen hier noch einen Platz bekommen.

Natürlich hat Plato auch seine Philosophie des Sittlichen nur fragmentarisch, in mehr Dialogen zerstreut, vorgetragen. Man muß das Systematische also hineinlegen, wenn man

man sie im Zusammenhange darstellen will. Besonders ist hiebey nur darauf zu achten, daß man nichts für Platonische Theorie annimmt, als was er wirklich für sein erkennt. So ist das Glückseligkeitssystem im Protagoras nicht Platonisch. S. Tennemann's System der Plat. Ph. B. IV. Einl.

§. 233.

Bey der Forschung nach dem Principe und der obersten **Regel** der Sittlichkeit gieng **Plato** von einer Kritik der in seinem Zeitalter darüber herschenden Vorstellungsarten aus. Der Widerstreit zwischen dem Systeme der Neigungen und der praktischen Vernunft hatte, da man das Verhältniß beyder zu einander noch nicht recht kannte und untersucht hatte, verschiedene Grundmaximen für das sittliche Handeln des Menschen erzeugt, die aber einerseits ihre Gültigkeit und Verbindlichkeit nicht bewähren konten, andrerseits sich nicht mit den bürgerlichen Gesetzen vertrugen; ungeachtet doch einleuchtete, daß die bürgerlichen Gesetze auf demselben Grunde beruhen müßten, auf welchen sich die sittlichen Vorschriften überhaupt stützten. Wenn schon dem rohen Menschen die Begierde und Neigung das oberste Gesetz für das Handeln geben, obgleich vielleicht eine gewiße natürliche Einfalt und Gutmü-

mäßigkeit wilde Ausbrüche der Begierde hindert, und diese in ihren Schranken hält; so ist das noch weit mehr der Fall im Stande der ausgeacteten Cultur, wo das Bewußtseyn der praktischen Vernunft noch nicht entwickelt ist, und in seiner Energie sich zeigt; denn hier wird gerade durch die Cultur und die halbe Aufklärung der Egoismus gleichsam autorisirt, und auch der Damm weggenommen, der noch im Stande unverderbter Unschuld die Begierde mäßigte, und ihre Aeusserungen so wie minder mannichfaltig, so auch minder ausschweifend machte. Daher fand bey den Griechen im Zeitalter des **Sokrates** und **Plato** die Theorie des **Eigennutzes**, und die Meynung von einem sogenannten **Rechte des Stärkern**, so leichten und so allgemeinen Eingang, weil die damalige Halbcultur der Vernunft sie begünstigte, und der Luxus die Begierde gereizt, und ihr Gebiet erweitert hatte. Es ist Gesetz der Natur, raisonnirten die **Sophisten**, und selbst einige philosophische Parteyen, welche diesen Namen nicht trugen, stimmten hierinn mit ihnen zusammen, daß der Mensch seine Triebe und Neigungen befriedige; seine praktische Weißheit kann also nur darinn bestehn, wie er dies am meisten und am besten thun könne; jenes Naturgesetz berechtigt ihn auch zu den Mitteln; der Stärkere und Klügere hat folglich ein Recht gegen den Schwä-

chern und Einfältigern; die bürgerlichen Gesetze sind zwar mit diesen Maximen im Antagonismus; aber sie sind auch bloß durch die Willkühr gegeben, und haben kein anderes Princip, als wie das Recht des Stärkern; das moralische Gefühl, das von der Neigung, wo es nicht mit ihr harmonirt, Unterwürfigkeit verlangt, ist ein erträumtes Phanton, erkünstelt durch eine Verstimmung der Art zu empfinden, oder auch erzeugt durch die einmal hervorgebrachte bürgerliche Lebensweise, die vom Unrecht thun abmahnt, indem Unrecht leiden die natürliche Folge davon seyn würde; wo aber der Stärkere und Klügere auch im Staate sein Recht ausüben könte, mag das moralische Gefühl ihm keine Fesseln anlegen. **Plato**, bevor das wahre Princip der Sittlichkeit von ihm aufgehellt war, konte jenes sophistische Raisonnement nur aus den Consequenzen widerlegen, welche es nach sich zieht. Er bewies, daß ein willkührliches **Recht des Stärkern** nie **Recht** seyn könne, weil dadurch alle Gerechtigkeit, sowohl unter einzelnen Menschen, als im Staate, aufgehoben werde, welche doch nach dem allgemeingeltenden Begriffe in der Beobachtung eines gleichen Verhältnißes der Bürger in ihren gegenseitigen Anfoderungen und Handlungen liege; daher auch ein **Staat** unter Voraussetzung jenes Rechtsprincips nicht möglich sey. Eben so wenig

kön-

könne ein sogenanntes Recht des Klügern gelten, weil es irrig sey, daß der Klügere mehr haben und genießen müsse, als der Einfältige. Die Gerechtigkeit unter Menschen überhaupt und im Staate erfodert demnach ein besonderes Princip, wodurch sie begründet wird. Ausser jenem Raisonnement verwarf auch Plato die Moralsysteme, welche die Regel der sittlichen Handelnsweise von der sinnlichen Glückseeligkeit, als dem obersten Zwecke für das menschliche Thun und Lassen, herleiteten, oder auch auf Religiosität zurükführten. Die sinnliche Glückseeligkeit, suchte er darzuthun, könne nicht das höchste Gut seyn, wonach der Mensch zu streben habe; sie enthalte bloß das Angenehme, entstehe mit der Empfindung der Lust, und höre mit derselben auf; drücke also nur einen veränderlichen, nicht bleibenden, Zustand des Gemüths aus, der nicht Zweck der sittlichen Handlungen sey. Der Willen der Götter aber lasse sich auch nicht zur Erkentnißquelle, und zum Grunde der Moral annehmen, theils weil er in der That nicht erkannt werden möge, theils weil die Götter selbst (nach den Volksbegriffen von ihnen) darüber streitig wären, was gut und recht sey. Da auch das Sittlichgute nicht darum sittlichgut sey, weil die Götter Wohlgefallen daran hätten, sondern darum den Göttern wohlgefällig wäre, weil es sittlichgut sey,

so könne das Princip deßelben nicht in dem Wohlgefallen der Götter angetroffen, sondern müße noch höher aufgesucht werden.

Die classischen Dialoge sind für diese Platonische Censur der geltenden Moralsysteme der Gorgias und Euthyphron. Vergl. Theaetet. p. 102. sq. De legg. III. p. 133. IV. p. 18. X. p. 76. De Republ. I. p. 169 sq.

§. 234.

Durch die Prüfung der gangbaren Meynungen vom Grunde der Sittlichkeit gewann Plato die Kenntniß gewißer Merkmale, welche diesem eigen seyn müssen. Er hatte sich überzeugt, die bloße Willkühr könne dem sittlichen Handeln kein verbindliches Gesetz vorschreiben; sondern, wenn ein solches vorhanden sey — und schon das gemeine gesellschaftliche Leben lasse doch auf die Existenz deßelben schließen, — so müsse es in der unwandelbaren Natur des Menschen seine Wurzel haben, und eben deswegen für alle Menschen, und selbst für den göttlichen Willen, falls der Begriff von Gott vernunftmäßig gedacht werde, verbindlich seyn. Der wesentliche Charakter dieses Gesetzes bestände demnach darinn, daß es nicht durch einen veränderlichen Willenstrieb, son-

sondern durch eine unveränderliche **Idee der Vernunft** gegeben wäre; daß es auch durch sich selbst, und um seiner selbst willen, nicht nach irgend einem eigennützigen Interesse Befolgung gebiete; daß es endlich an sich ein absolutes Gut ausmache. **Um aber jene Idee der Vernunft**, die das Sittengesetz begründen soll, auszumitteln, und ihre praktische Gültigkeit zu erweisen, muß nicht nur das gesammte Willensvermögen des Menschen erwogen, sondern auch der wirkliche Primat der Vernunft in praktischer Hinsicht dargethan werden. Das **Begehrungsvermögen** des Menschen kann nach dem **Plato** auf eine **zwiefache** Weise bestimmt werden: durch die **Vernunft**, oder durch die **unvernünftigen** Seelenkräfte, deren Aeusserung vom Körper abhängig ist; und zwar entweder so, daß die unvernünftigen Seelen durch die Vernunft regiert werden, oder mit derselben in einem Antagonism sind. Die thierische Natur erweist sich im Menschen zuerst thätig; seine Handlungen werden also von den Jahren der Kindheit an zuvörderst erst durch die **unvernünftigen** Seelen motivirt. Das Ziel, nach welchem diese streben, ist angenehmer Sinnengenuß, und Vermeidung des unangenehmen. Allmälig aber erwacht die Thätigkeit der Vernunft, welche eine Idee des absolut Guten in sich hat, und in ihrer Beziehung auf das praktische Ver-

halten des Menschen, jemehr sie selbst sich entwickelt, desto energischer eine Aehnlichkeit dieses mit jener Idee fodert. Da nun die Triebe der unvernünftigen Seelen oft einander selbst, und auch der Vernunftidee des Guten widerstreiten, so entspringt der Begriff von Tugend und Laster, einer Harmonie oder Disharmonie der Handlungen mit der Idee des Guten, und die Vernunft erscheint als dem sinnlichen Begehrungsvermögen gewiße Handelnsweisen verbietend, und dadurch als die Gesetzgeberinn deßelben. Daß die Vernunft aber wirklich die Würde des gesetzgebenden Vermögens im Menschen an sich trägt, erwies Plato noch aus der Natur des Menschen überhaupt, die mit sich selbst in einem unauflöslichen Widerspruche seyn würde, sobald man der Vernunft jene Würde absprechen wolle. Führt die Sinnlichkeit den Primat, so gebricht es an einem Kanon, wonach die Zügellosigkeit und Uneinigkeit der Begierden einzuschränken und aufzuheben wären; es gebricht an einem Grunde des Unterschiedes zwischen dem Menschen und dem Thiere; an einem Grunde der Möglichkeit der bürgerlichen Gesellschaft; und die Vernunft würde in ihrer Aeusserung durch die Sinnlichkeit gänzlich unterdrückt werden, und könte ihrer Bestimmung, die sich doch im Bewußtseyn offenbart, nimmermehr entsprechen. Die Vernunft muß also

so das oberste Gemüthsvermögen des Menschen seyn; sie ist es, die den Menschen über das Thier erhebt, und der Gottheit verähnlicht; sie ist das bestimmende und herschende Princip, welcher die Sinnlichkeit, als das Bestimbare, untergeordnet ist; durch sie allein ist ein allgültiger und überall anwendbarer Begriff der Gerechtigkeit und Tugend möglich; und nur die Befolgung ihrer Vorschrift kann Harmonie in der gesamten Natur des Menschen erzeugen, weil sie nur ein und daßelbe allumfassende Gesetz giebt. **Plato** nahm demnach folgenden Grundsatz der Sittlichkeit an: **Handle so, wie es der Vernunftidee des Besten gemäß ist, und zwar um der Vernunft willen,** ohne Rücksicht auf irgend ein anderweitiges Interesse, außer dem, welches mit der Realisirung des Absolut Guten verbunden ist. Wenn die Thätigkeit des Menschen überhaupt, sie mag in einem Gemüthsvermögen ihre Quelle haben, in welchem sie will, nach jenem Grundsatze eingerichtet ist, so erreicht er die **Vollkommenheit**, die er dem Zwecke seines Daseyns nach erreichen soll; je mehr sie aber davon abweicht, desto unvollkomner wird er. Daß die Vernunft übrigens jedes fremdartige Interesse als Grund des sittlichen Handelns verwirft, erhellt daraus, weil sie sonst nicht das **höchste** gesetzgebende Vermögen seyn könte. Angenommen, eine tugend-

hafte Handlung wäre darum tugendhaft, weil sie noch durch irgend eine Begierde, oder ein Gefühl motivirt würde, so würde der Grund der Sittlichkeit in diesen, nicht in der Vernunft, liegen.

De republ. I. p. 197. De legg. IX. p. 47. Phaedo p. 148. Phaedrus p. 301. Gorgias p. 106. Phileb. p. 308. Alcibiad. I. p. 65. Crito p. 110. De republ. IX. p. 276. IV. p. 358. De legg. IX. p. 20. Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. B. IV. S. 22 ff. — Plato brauchte für den Ausdruck seines Sittengesetzes noch mehr andere Formeln z. B. Ordne das Thierische in dir dem Menschlichen und Göttlichen unter (de Republ. p. 176); oder: Handle der Gottheit ähnlich. Theaetet p. 121.

§. 235.

Soll die Vernunft für die oberste Gesetzgeberinn des Menschen gelten, so muß sie von allen einwirkenden Ursachen unabhängig seyn, so daß nichts weiter außer ihr zur Bestimmung des Gesetzes beytrage; und soll der Mensch möglicherweise dem Gesetze gehorchen können, so muß es in seiner Gewalt stehn, nur diesem zu folgen, und die Anreizungen der Sinnlichkeit zum Gegentheile zu überwinden.

Das

Das Vermögen des Menschen dem Sittengesetze der unabhängigen Vernunft gemäß oder zuwider zu handeln ist der sittliche Wille (βουλησις), oder die **Freyheit** (ελευθερια) deßelben. Daß die Freiheit in der That vorhanden sey, beweist die Erfahrung, indem der Mensch bald nach einer sittlichen Maxime der Vernunft, bald, durch die Sinnlichkeit motivirt, ihr entgegen handelt, und sich dabey doch nicht immer ableugnen kann, er habe von dem, was er thut, das Gegentheil verrichten, oder daßelbe auch auf eine andere Art verrichten können. **Plato** ist der erste griechische Philosoph, der auf die Schwierigkeiten in der Lehre von der **Freyheit** aufmerksam wurde, sie aber noch nicht ganz einsah, und diejenigen, welche er bemerkte, auf eine sehr wenig genugthuende, und überdem für uns nicht recht verständliche, Weise hob. Er scheint das Vermögen der **Freyheit** zwar als einen dem **Vernunftwesen** eigenthümlichen Charakter betrachtet, und die reine Aeusserung derselben nur dann angenommen zu haben, wo das Vernunftwesen wirklich selbstthätig sey, und seine Herrschaft über die Sinnlichkeit behaupte. Das Vernunftwesen an und für sich aber ist aus dem himlischen Urquelle des Guten entsprungen; es kann also nichts anders, als wie das Gute, wollen, weil das Böse bloß durch die Materie, und deren Verknüpfung mit der Ver-

nunft möglich wird. Daher der Satz des Plato: Der Mensch ist nur frey, um gut zu handeln. Ein absolutes Vernunftwesen, das keinen Körper an sich trägt, kann nicht böses thun, weil es seine durch die unveränderliche Idee der Güte und Vollkommenheit bestimmte Natur aufheben würde, wenn die Möglichkeit des Bösen aus dem Innern deßelben hervorgienge. Bey der Verbindung des Vernunftsubjects mit der Materie, und dem regellosen Principe ihrer Thätigkeit, wird die natürliche Tendenz jenes zum Guten mehr oder weniger gehemmt durch das Spiel der Sinnlichkeit, oft auch durch dieses ganz unterdrückt. Der vernünftige Mensch will immer das Gute; aber der unvernünftige, der durch den Körper mit ihm vereinigt ist, erringt die Herrschaft über ihn, und jener erliegt im Kampfe. Die Vernunft bleibt ihrem sittlichen Charakter getreu, so lange sie ihre Energie nicht verliert; die Unvernunft wird ihrem Charakter nach unsittlich, sofern sie der Vernunft widerstreitet. Weil demnach das Unsittliche nicht aus dem Wesen des Menschen, als Vernunftsubjects, herrührt, sondern aus der Uebermacht der Sinnlichkeit, die durch ein mechanisches Princip regiert wird; weil ferner die Freyheit, der Sinnlichkeit entgegen zu wirken, nur ein Eigenthum des Vernunftsubjects ist, die aber eben wegen der übermächtig ge-

wor-

wordenen Sinnlichkeit ihr Recht nicht behaupten kann; so statuirte **Plato** auch folgenden Satz: **Der Mensch ist nicht mit Freyheit böse**; denn in der sinnlichen Natur des Menschen liegt eine selbstständige sittliche Freyheit nicht; und die vernünftige Natur für sich kann nur das Gute wollen; der Mensch wird also nur böse, nicht weil sein freyer sittlicher Wille sich dazu bestimmt, sondern weil derselbe durch die Sinnlichkeit gehemmt und unterdrückt wird; **er ist also nicht mit Freyheit böse.** Ungeachtet dieser Sätze bekannte sich **Plato** gleichwohl in Ansehung böser Handlungen nicht schlechthin zum **Determinism**; er würde auch dadurch alle Sittlichkeit zerstört, und alle Moralphilosophie überflüssig gemacht haben, was seinem Scharfsinne nicht hätte entgehn können. Er unterschied ausdrücklich böse **freywillige** (ἑκούσια) und **unfreywillige** (ἀκούσια) Handlungen, und erklärte nur jene für imputabel; diese nicht. Mit den obigen beyden Grundsätzen über die Freiheit scheint er diese Unterscheidung böser freyer und nicht freyer Handlungen, und die Gültigkeit einer Zurechnung derselben, folgendermaaßen gereimt zu haben: **Erstlich.** Der Grund des Bösen ist einerseits Ohnmacht der Vernunft, und andererseits Uebermacht der Sinnlichkeit in ihrem Verhältniße zu jener. **Zweytens.** Die Ursache der Ohnmacht der Vernunft ist **Unwissenheit**,

wenn

wenn die Vernunft nicht zur wahren Selbsterkenntniß ihrer Natur, Würde und Kraft gelangt ist. **Drittens.** Sofern der Mensch diese Unwissenheit selbst verschuldet, oder gar seiner Kentniß des Bessern zuwider handelt, die Vernunft also ihren freyen sittlichen Willen **nicht gebraucht**, und dadurch der Sinnlichkeit die Herrschaft einräumt, handelt er **freywillig böse.** Die Zurechnung gründet sich hier nicht auf einen **positiven** Gebrauch der Vernunftfreyheit; dieser könte nur Gutes bewirken; sondern auf einen **negativen**, der den unvernünftigen Seelen die Thätigkeit allein oder vorzüglich überläßt. Nach dem Geiste des Platonischen Systems überhaupt läßt sich die **Möglichkeit** des **negativen** Gebrauchs der Vernunftfreyheit aus der Herrschaft der Sinnlichkeit im Menschen von den Jahren der ersten Kindheit an, und den überwiegenden Reizen der sinnlichen Begierden, herleiten. **Viertens.** Sofern der Mensch Irrthum und Unwissenheit in Ansehung der Vernunftbestimmung und Vernunftgesetze nicht verschuldet, oder im Augenblicke des Handelns von der Stärke einer Begierde und Leidenschaft überwältigt und fortgerißen wird, giebt es **unfreywillige** böse Handlungen, die nicht zuzurechnen sind. **Fünftens:** Es können bey dem Freywilligen und Unfreywilligen böser Handlungen Grade statt finden. Hieraus fließt eine beson-

dre

dre zwiefache Classe von Handlungen, welche Plato den freywilligen und unfreywilligen (mehr oder weniger) ähnliche nennt.

De legg. IX. p. 17 sq. Diese Stelle ist für Plato's Lehre von der Freyheit classisch. — Phaedrus p. 301. Alcibiad. II. p. 87. 94. De republ. VIII p. 205. De legg. X. p. 106. Gorgias p. 4[illegible]. sq. Meno p. 342. Sympos. p. 234. Theaetet. p. 122. Man sieht, daß Plato hauptsächlich durch seine Bestimmung der vernünftigen Seelennatur, und die ihr beygelegte göttliche Abkunft, in die Schwierigkeiten der Lehre von der Freyheit des Menschen zum Guten und Bösen verwickelt wurde. Die Möglichkeit, auch das Böse zu wollen, vertrug sich mit dem vorausgesetzten Charakter und Ursprunge der Intelligenzen nicht; denn sonst hätte Plato diese Möglichkeit der Gottheit selbst ebenfalls zuschreiben müssen. Daher war ihm der Satz nothwendig: Die Vernunft kann nur das Gute wollen. Nun wußte er freylich das objective Daseyn des Bösen aus dem Widerstreite der Materie mit der Vernunft zu erklären; indessen durfte er doch nicht einräumen, daß die Vernunft freywillig aus innerm Streben ihre Freyheit zum Guten aufgebe; daher mußte er auch den Satz aufstellen: Der Mensch ist nicht mit Freyheit böse. Mit diesen beyden Sätzen gerieth er gleichwohl in den entschiedensten Determinism; durch welchen alle Theorie der Sittlichkeit zusammenfällt. Um

dem

dem auszuweichen, half er sich durch die Distinction des positiven und negativen Gebrauches der Freyheit, uud erklärte den letztern aus Irrthume, Unwissenheit, früher Herrschaft der Sinnlichkeit über den Menschen u. w. Zum mindesten, glaube ich, kann und muß man dem Plato diese Distinction leihen, wenn man seine Unterscheidungen freywilliger und unfreywilliger böser Handlungen, seine Ableitung derselben, und die Möglichkeit der Zurechnung des Unsittlichen, welche er doch nicht leugnete, in Erwägung zieht, und dies alles neben den obigen beyden Sätzen rechtfertigen will. Allerdings war demungeachtet der Platonische Indeterminism mit einer sehr schwachen, oder gar keiner, Schutzwehr versehn. Zuvörderst erklärte Plato die Verbindung der Seelen mit Körpern aus einem moralischen Sündenfalle; er traute also doch der Vernunft die Möglichkeit das Böse zu wollen zu. Das war inconsequent. Ferner: Will die Vernunft ihrem Wesen nach das Gute, so ist sie dazu determinirt, und thut das Gute nicht mit Freyheit. Eben so, wenn es doch in jedem Falle die Sinnlichkeit ist, die den Nichtgebrauch der Freyheit bewirkt, so ist auch dieser Nichtgebrauch determinirt. An den Einfluß des Satzes vom Grunde auf die Freyheitslehre dachte Plato nicht einmal. Aber er war der erste, der in diese Speculation hineingieng; er erblickte nur von weitem das Labyrinth, das sich hier dem Denker öffnet; und konte leicht zu dem Wahne verführt werden, eine Auskunft gefun-

funden zu haben, während er doch nur in dem Eingange des Labyrinths sich herum drehte. Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. B. IV. S. 32.

§. 236.

Die **Sittlichkeit überhaupt** ist dem **Plato** das richtige Verhältniß der sämtlichen praktischen Gemüthsvermögen des Menschen in ihrer Wirksamkeit zu dem obersten Gesetze, welches die Vernunft dem Wollen und Handeln vorschreibt. Sie ist die innere moralische Schönheit des Menschen, die, wenn sie mit der Schönheit der äußern Form zusammentrifft, das **Ideal** des Menschen hervorbringt. Die **vollkommenste** Sittlichkeit (absolute Heiligkeit) komt inzwischen nur der Gottheit zu; der Mensch kann sich im körperlichen Zustande ihr nur nähern, wiewohl auch schon durch diese Annäherung Achtung verdienen; erst in einem künftigen Zustande, wo er vom Körper befreyt seyn wird, darf er hoffen, die vollkomne Tugend zu erreichen. Die Sittlichkeit setzt Erkentniß der Vernunft, ihrer Beschaffenheit, und ihrer theoretischen und praktischen Beziehung auf den sinnlichen Menschen und die Dinge um ihn her, voraus. Diese heißt, vornämlich in praktischer Hinsicht, **Weißheit** (σοφια).

Ihre

Ihre Befolgung ertheilt dem Menschen Einheit in allem, was er denkt, will und thut, Harmonie mit sich selbst. Sowie die Weißheit ihrem Gegenstande nach die Vernunft zur Quelle hat, so wird sie auch nur durch die Anwendung der Vernunft erzeugt; sie ist daher **Wissenschaft** (επιστημη), und zwar Wissenschaft des **Besten** und **Vollkommensten.** Es lassen sich aber sehr verschiedene Beschaffenheiten und Grade der Vernunfterkenntniß denken. Sie kann theoretisch vorhanden seyn, ohne auf das Begehrungsvermögen und die Bestimmung deßelben einzuwirken; dann ist sie eine **todte** Erkenntniß. Diese ist es, welche **Plato** unter der **Unwissenheit** versteht, wenn er dieselbe für die Ursache des moralisch Bösen angiebt. Er bemerkt zugleich, daß diejenigen Menschen, bey denen die Erkentniß des Sittengesetzes ohne Energie ist, die also lasterhafte Gesinnungen hegen, wohl einen Maaßstab für die sittlichen Handlungen anderer in sich tragen, weil sie den Charakter anderer immer nach dem ihrigen beurtheilen; daß ihnen aber der Maaßstab der Tugend anderer fehlt, weil ihnen selbst die sittliche Güte fremde ist; dahingegen ein Mensch, bey dem die Weißheit in sein praktisches Leben übergeht, in seinem Busen den Maaßstab nicht bloß der sittlichen Güte anderer, sondern auch der Unmoralität hat, sobald er nur Welt und Menschen beobachtet; denn

das

das Widersprechende von Handlungen mit dem Sittengesetze der Vernunft kann ihm nicht verborgen bleiben. Ferner die Vernunfterkenntniß in Beziehung auf Sittlichkeit kann bloß **klar**, oder sie kann **deutlich** seyn; im erstern Falle ist sich der Mensch des Sittengesetzes bewußt, ohne daßelbe entwickelt, und bis zu seinen Gründen verfolgt zu haben; im andern Falle hat er eine wissenschaftliche Einsicht davon; jenes ist nur ein **Meynen** (δοξα), dieses ein **Wissen** (επιστημη); jenes zeigt sich in der Jugend und auch bey ungebildeten Menschen; dieses nur in reifern Jahren, und bey cultivirten Menschen. Die undeutliche Vorstellung des Sittengesetzes ist ein instinctartiges Einwirken der Vernunft auf das Begehr- und Gefühlvermögen; es ist das, was auch die neuern Philosophen das **moralische Gefühl** (nicht im Kantischen Sinne des Worts) nennen. Es erweist sich entweder **misbilligend** in Ansehung solcher Thätigkeiten der unvernünftigen Seelen, die dem Sittengesetze widerstreiten (**moralischer Abscheu**); oder **billigend**, wenn das Begehrungsvermögen mit der Vernunft zusammenstimmt (**moralische Liebe**). Diese Gefühle sind nicht allein in der Vernunft gegründet, sondern auch in dem Gefühlvermögen; aber sie werden doch durch die Einwirkung jener auf dieses hervorgebracht; wiewohl sie eben deswegen **reine** Gefühle sind, weil sie

in der Selbstthätigkeit der Vernunft ihre Ursache haben.

De republ. III. p. 291. IV. p. 344. 350. 373. sq. V. p. 50. VII. p. 133. IX. p. 281. De legg. II. p. 58 III. p. 129. sq. XII. p. 194. Theaetet. p. 123. Phaedo p. 183. Cratylus p. 270. Polit. p. 62. Gorgias p. 125. Phileb. p. 317. Alcibiad. II. p. 80. sq. Protagoras p. 173. Timaeus p. 330. sq.

§. 237.

Die Wirksamkeit des menschlichen Begehrungsvermögens hängt nothwendig mit Vorstellungen von Gütern zusammen, auf welche seine Aeusserungen gerichtet sind. Sofern also daßelbe durch ein praktisches Vernunftgesetz bestimmt werden soll, muß auch diese Bestimmung ein Gut bezwecken, welches selbst, sowie jenes Vernunftgesetz die oberste Norm des Handelns, das höchste Gut, welches durch das Handeln erlangt werden kann, ausdrückt. Es ist daher auch eine ganz unvermeidliche Untersuchung, wie der Begriff des höchsten Gutes festzusetzen sey. Plato begann diese mit einer Prüfung der gemeingeltenden Urtheile von Gütern überhaupt und dem relativ verschiedenen Werthe derselben. So mannichfaltig die Objecte sind, denen die

Menschen den Namen der Güter beyzulegen pflegen, und so abweichend und oft entgegenstehend die Meynungen, ob und inwiefern jene Objecte diesen Namen wirklich verdienen; so ist es doch unverkennbar, daß alle Menschen die Idee eines Absolut Guten ahnen, und nach derselben streben, in Beziehung auf welches alle übrige Dinge, die das Begehrungsvermögen etwa anziehen, mehr oder weniger Güter heißen können, nur daß sie nicht im Stande sind, sich jene Idee recht deutlich zu denken. Dieser deutlichen Vorstellung des Absolut Guten suchte nun Plato sich dadurch zu bemächtigen, daß er den Gründen nachspürte, warum etwas für das Begehrungsvermögen ein Gut seyn könne, und dann zu erforschen trachtete, welches unter den Gütern, die begehrt werden, dasjenige sey, das bloß um sein selbst willen mit Zustimmung der Vernunft begehrt werden könne und müsse, das demnach ein unbedingtes Gut sey. Jene Gründe des relativ Guten für das Begehrungsvermögen, und der Charakter des Absoluten Guten, mußten sich theils in der innern und äußern Erfahrung, wenn richtig und scharf genug beobachtet, und die Beobachtung gehörig erwogen wurde, theils im Bewußtseyn der Vernunft in ihrem Verhältniße zum Begehrungsvermögen nothwendig verrathen. Auf diesem Wege also entwickelte Pla-

to folgende Resultate: **Erstlich**: Die Dinge sind für das Begehrungsvermögen entweder **Güter** (αγαθα), oder **Uebel** (κακα), oder **gleichgültig** (μεσα). Die **Güter** beziehn sich entweder auf die **Seele**, oder auf den **Körper**, und werden begehrt entweder um **ihrer selbst** willen, oder um ihrer **Folgen** willen, oder um **ihrer selbst** und ihrer **Folgen zugleich** willen. **Zweytens**: Wird ein Ding um sein selbst willen begehrt, so ist es ein **absolutes Gut**, ein Zweck an sich selbst, in sich vollendet und zureichend, und daher nothwendiger Gegenstand des Begehrens für alle vernünftige Wesen. **Drittens**: Um ein solches Ding aufzufinden, das ein absolutes Gut seyn könte, muß man das Bewußtseyn der Vernunft befragen, inwiefern dieses mit irgend einem Zustande der Thätigkeit des Gemüths die Idee des **in sich Vollendeten** verbindet. Hier zeigen sich der Zustand des **Denkens** (φρονειν), und der Zustand des **Vergnügens** (χαιρειν). Der erstere, isolirt genommen, ohne alle Verknüpfung mit Lust, kann nicht ein wünschenswerther Zustand seyn; eben so wenig aber auch der andere, ein bloßes Lustgefühl ohne alle Vernunftwirksamkeit; jener Zustand folglich, der dem absoluten Gute entsprechen soll, muß aus beyden **zusammengesetzt** seyn (μικτος βιος), so daß sie vereinigt hervorbringen, was sie einzeln nicht her-

vor-

vorzubringen vermögen. **Viertens:** Es erhellt gleichwohl beym ersten Blicke, daß nicht jede Art der Vereinigung des Denkens und des Lustgefühls mit der Idee des Absolut Guten congruire, sondern daß es auf ein durch Vernunft bestimmtes Verhältniß zwischen beyden hauptsächlich ankomme. Das **Denken** scheidet sich in das **reine** und das **empirische**, (§. 192), und die **Gefühle** in **reine** und **gemischte** (§. 230). Nun ist jenes die oberste Vernunftthätigkeit; aber es kann doch für den Menschen ohne das empirische nicht statt haben, daher die Vereinigung aller Erkentniß dadurch möglich wird, daß die empirische der reinen gehörig untergeordnet ist. Von den **Gefühlen** lassen sich hingegen nur diejenigen vollkommen mit der Vernunftthätigkeit vereinigen, welche sich mit ihr vertragen, und dies thun bloß diejenigen, welche durch sie selbst erzeugt und bestimmt werden, dergleichen die **reingeistigen** und die **moralischen** Gefühle sind. Alle **gemischte** angenehme Gefühle haben nicht in der Vernunftthätigkeii ihren Grund, hemmen und unterdrücken diese vielmehr, sind also mit ihr unverträglich. **Fünftens:** Demnach bewirkt die Vereinigung der Vernunftthätigkeit mit den ihrer Natur angemessenen Gefühlen das **vollständige Gut** des Menschen, besonders soweit sich die Vernunftthätigkeit in Beziehung auf das sittliche Handeln erweiset.

Denn in jener Vereinigung liegt **Wahrheit**, **Regelmäßigkeit** und **Harmonie**, die allein das **Gute** und **Schöne** ausmachen. Sechtens: In dem **vollständigen Gute** sind die **Erkentniße** und **Gefühle** der **Stoff**, welcher vereinigt wird; diese an sich selbst können erst wahre Güter werden, wenn die **Regel der Harmonie** sie zur Einheit verbindet; die **harmonische Regelmäßigkeit** selbst also im Denken, Empfinden und Handeln ist das **höchste Gut** des Menschen. Da das **Sittengesetz** der Vernunft, und die dadurch bestimmte Gesetzmäßigkeit, den obersten Zweck des Menschen ausdrückt, zu dem auch die Gesetzmäßigkeit der Erkentniß, wie zu einem gemeinschaftlichen Ziele, hingerichtet ist, so kann man auch die **Sittlichkeit** selbst das **höchste Gut** des **Plato** nennen, die er allein als absoluten Zweck an sich für vernünftige Wesen erkannte.

S. den Philebus. Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. B. IV. S. 47. ff.

§. 238.

Plato kannte die Natur des Menschen, die zwar die gesetzgebende Würde der Vernunft nicht verleugnet, aber auch eben so wenig den in der **Selbstliebe** gegründeten Trieb zum

Wohl-

Wohlseyn zu unterdrücken vermag, zu gut, um der Frage über das Verhältniß der Beobachtung des sittlichen Vernunftgesetzes zu diesem Wohlseyn nicht eine genauere Untersuchung zu widmen. Das Resultat derselben beweist indessen, daß er den dialektischen Schwierigkeiten, welche sich bey der Betrachtung der Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes darbieten, soferne Tugend und Glückseeligkeit als unzertrennliche Bestandstücke deßelben gedacht werden müssen, nicht auszuweichen wußte, und sich deswegen mit einer sehr einseitigen Entscheidung behalf. Im Anfange seiner Speculation verwechselte er zwar den Begriff der **Glückseeligkeit** mit dem Begriffe der **Sittlichkeit** nicht; er fand die Quelle des Strebens nach jener in der Sinnlichkeit des Menschen, so wie den Grund dieser in der Vernunft. Auch war er weit davon entfernt, die sinnliche Glückseeligkeit für das vornehmste Object des Begehrungsvermögens zu achten, dem die Anfoderung der sittlichen Vernunft nachstehen müsse, oder wohl gar sinnliche Glückseeligkeitsmaximen für die eigentlich sittlichen Maximen zu erklären; vielmehr war es vornämlich dieses, was die Moral-Theorie der Sophisten ihm verwerflich machte, und ihn zur Bestreitung und Widerlegung derselben bewog. Als er aber in der Untersuchung auf den Punct gerieth, der am meisten der Entscheidung be-

darf, wie sich die Selbstliebe mit dem Sittengesetze der Vernunft in allen Fällen vertragen möge, wie die Tugend dem Menschen ein begehrenswerther Gegenstand bleiben könne, auch dann, wenn sie Aufopferung der sinnlichen Glückseeligkeit, der irdischen Güter, und des Lebens selbst, erheische, verließ er die Distinction zwischen Sittlichkeit und Glückseeligkeit gewißermaaßen, die er vorher zur Widerlegung des groben Eudämonismus angenommen hatte, und schob einen andern Begriff von Glückseeligkeit unter, um die Harmonie derselben mit der Tugend, und die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes für den Menschen unter der Supposition der Sittlichkeit, als obersten Zweckes deßelben, behaupten zu können. Er stellte schlechthin den Satz auf: **Die Sittlichkeit ist nothwendige Ursache der Glückseeligkeit**; und so mußte er auch die Folge einräumen, welche sich aus demselben natürlich ergiebt: **Sittlichkeit und Glückseeligkeit sind identische Begriffe**; und man kann das höchste Gut des Menschen nicht sowohl durch eine Synthesis von Tugend und Glückseeligkeit, sondern durch das Eine, wie das Andre, definiren. Hätte **Plato** diesen Satz in einer gewißen Einschränkung verstanden, so war er nicht unrichtig. Eine wahre Glückseeligkeit im Widerspruche mit der Sittlichkeit ist unmöglich; diese letztere ist es auch,

wel-

welche die zweckmäßige Richtung und Harmonie der Gefühle, Neigungen und Begierden mit der Bestimmung des Menschen hervorbringt und erhält, und insofern das Wohlseyn des Menschen begründet. Allein Plato verstand jenen Satz unbedingt, und da wurde derselbe unhaltbar und phantastisch, wiewohl Plato freylich, weil er einmal genöthigt war, auf das Bedürfniß des Menschen für Glückseeligkeit zu sehen, und sie vom Begriffe des höchsten Gutes nicht trennen konte, sehr zu entschuldigen ist, daß er das Bewußtseyn der Sittlichkeit selbst für die höchste Glückseeligkeit hielt; denn unter dieser Bedingung, schien es ihm, könne allein der sinnlichangenehme Zustand untergeordnerer Zweck für den Menschen seyn. Die besondern Argumentationen, wodurch er seinen Satz noch zu befestigen suchte, sind sehr unzulänglich, und bestätigen sogar die Ungültigkeit deßelben. Er folgert ihn daraus, daß, wenn die Glückseeligkeit nicht in der Sittlichkeit selbst bestehe, die Gottheit fodere, der sittliche Mensch solle unglückseelig, und der unsittliche glückseelig seyn, was dem Begriffe der Gottheit entgegen sey; daß Eltern bey der Erziehung der Kinder außer der Tugend auch zugleich die Glückseeligkeit derselben beabsichtigen, folglich schon nach der gemeinen praktischen Beurtheilung Tugend und Glückseeligkeit auf Eins hinauslaufen müßten;

daß Sittlichkeit der Glückseeligkeit nothwendig zur Triebfeder bedürfe, weil Niemand tugendhaft würde seyn wollen, wenn gar kein Vergnügen damit verbunden wäre; und dieser Umstand sey so dringend, daß man, falls der obige Satz auch nicht wahr wäre, doch die Menschen von der Wahrheit deßelben überreden müsse, da das Sittengesetz oft Aufopferung der Sinnenlust verlange, und dafür Entschädigung nothwendig sey. Alle diese Gründe beweisen nur die Unzertrennlichkeit von Tugend und Glückseeligkeit im Begriffe des höchsten Guts, aber in Hinstcht auf die mögliche Realisirung deßelben beweisen sie nicht, daß Glückseeligkeit mit der Tugend identisch sey, oder nothwendig durch diese gewirkt werde. Plato gieng inzwischen noch weiter; er wollte die Tugend dem Menschen, nicht bloß als Vernunftwesen, sondern sogar als Sinnenwesen, unter dem Namen der höchsten Glückseeligkeit darstellen; seine Raisonnements aber sind nicht bündiger, als vorher. Nur der Besitz des Guten, sagt er, macht glückseelig; wer sittlich handelt, besitzt allein das Gute, also ist der Tugendhafte allein glückseelig. Das zu Erweisende ist hier vorausgesetzt. Eben so in dem Schluße: Das edlere und wahrere Vergnügen ist dem unedlern und minder wahren vorzuziehn; Nun aber ist die Seele ein reelleres und folglich edleres Wesen, als der

Kör-

Körper; Die Befriedigung der Bedürfniße der Seele gewährt also ein edleres und wahreres Vergnügen, als die Befriedigung der Bedürfnisse des Körpers; die Mittel zu jener sind edler, als die Mittel zu dieser; Unter den Bedürfnißen der Seele sind die der Vernunft die wichtigsten; sonach ist auch das Vergnügen, was ihre Befriedigung begleitet, das höchste; — in diesem Schluße sind die Prämissen unerwiesene Suppositionen. Bey dem Werthe also, welchen die Sittlichkeit für den Menschen hat, da sie zugleich die wahre Glückseeligkeit selbst ist, nach welcher ihn ein innerer Drang seiner Natur streben läßt, ist sie ein nothwendiger Gegenstand des Begehrungsvermögens. Sie kann dieser aber nur dann erst seyn und werden, wenn die Thätigkeit der Vernunft erwacht ist; daher ist das vernünftige Begehren des Sittlichen nicht, wie das Begehren des sinnlichen Vergnügens, was schon der Instinct bewirkt, ursprünglich angeboren; sondern es wird gewißermaaßen erst erworben. Plato nannte das **vernünftige** Begehren die **himmlische Liebe**, deren Object die **innere moralische Schönheit** ist, die sittliche Vollkommenheit. Er setzte dieser die physische Liebe entgegen, die sich an der **körperlichen Schönheit** weidet, eine Folge des Geschlechtstriebes ist, und überhaupt bloß angenehmen Sinnengenuß bezweckt.

De legg. I. p. 18. V. p. 213. sq. XII. p. 220. De republ. IV. p. 329. IX. p 260. 276. X. p. 331. Gorgias p. 100. 115. 131. Meno p 366. Theaetet. p. 119 Protagoras p. 180. De legg. II. p. 78. Alcibiad. I. p. 30. Menexenus p. 302. — Euthyphro p. 21. Sympos. p. 235. Phaedrus p. 301. — Vergl. Tennemann's System der Plat. Ph. B. IV. S. 62 ff. — Ungeachtet Plato die Glückseeligkeit für eine unmittelbare Folge der Sittlichkeit erklärte, und in gewißem Betrachte mit ihr identificirte, so wird man dadurch doch nicht ganz befugt, sein System der Moral für einen feinern Eudämonismus anzusehen. Er scheint fast die Nothwendigkeit der Verknüpfung von Tugend und Glückseeligkeit, (so fern diese auch sinnliches Wohlseyn unter sich begreift, und nicht lediglich in der Selbstzufriedenheit der vernünftigen Person besteht), nur angenommen zu haben, weil er einer äußern vom positiven Vergnügen entlehnten Triebfeder nicht entbehren zu können glaubte, um dem Sittengesetze bey dem großen Haufen der Menschen Eingang zu verschaffen. Denn übrigens dringt er ausdrücklich darauf, daß der Mensch tugendhaft seyn solle, um der Tugend selbst willen, nicht deswegen, weil sie glückseelig mache; er behauptet also die unbedingte Gültigkeit des Moralprincips in seiner Lauterkeit. Vielleicht hat er sich auch das Gefühl der Selbstbilligung, welches das Bewußtseyn der Tugend unzertrennlich begleitet, nicht deutlich genug entwickelt, und

es

es für ein positives Vergnügen, und zwar für das höchste positive Vergnügen, gehalten, deßen der Mensch fähig sey, ob es gleich nur ein negatives Wohlgefallen ausdrückt. Wäre dies richtig, so liessen sich auch daraus die Verwechslungen und Misverständnisse begreifen, welche in seiner moralischen Glückseeligkeitslehre durchblicken.

§. 239.

Die Vorstellungsart, welche **Plato** von der **Sittlichkeit** hatte, mußte ihn ihrer Beschaffenheit nach zur **Religion** führen. Er fand die Idee der Sittlichkeit, des vollendeten höchsten Guts, so überschwenglich, und gleichwohl die Menschheit soweit von der Erreichung derselben abstehend; daß es ihm nothwendig wurde, das Daseyn einer unbedingten heiligen und allmächtigen Intelligenz (Gottes), die der Repräsentant der vollendeten Sittlichkeit und Glückseeligkeit sey, und die **Unsterblichkeit** der Seele zur Möglichkeit der Vollendung des moralischen Zweckes auf Seiten der Menschheit, zu Hülfe zu nehmen. Auch bedurfte er zur Erklärung des obersten absoluten Sittengebotes, und zur Begründung der Autorität deßelben über den Einfluß der sinnlichen Triebe und Neigungen, des Begriffes eines

nes vollkommensten Urhebers deßelben und Richters nach demselben. Die Existenz der Ideen der Vernunft überhaupt, da sie durch die Vernunft selbst nicht hervorgebracht seyn konten, hatte ihn schon auf die **göttliche Vernunft** als ihre Ursache schließen lassen, durch welche also auch die **Idee** der Sittlichkeit der menschlichen Vernunft eingepflanzt seyn mußte. Er hatte aber die Möglichkeit theoretischer Beweise für solche transscendente Gegenstände, wie **Gott** und **Unsterblichkeit** der Seele sind, noch nicht genug erwogen, um auf jene Versicht zu thun, und sich mit einem Glauben, der aus praktischem Vernunftbedürfniße hervorgeht, zu begnügen; und nach der einmaligen Tendenz seiner Philosophie konte es ihm auch gar nicht einfallen, den Uebergang der Vernunft aus dem Bezirke der Sinne in die übersinnliche Welt als eine Anmaaßung derselben zu betrachten. Aus dem Grunde hatte **Plato**, da ihm zur Haltung der **Moral** der Begriff der Gottheit unentbehrlich war, mit aller Anstrengung seines Geistes das Daseyn Gottes, so wie die **Unsterblichkeit** der Seele, durch theoretische Demonstrationen zu begründen gesucht. Die Beziehung aber, worinn die Gottheit zur Sittlichkeit stehn mußte, war es, welche die Prädicate derselben bestimmte; und auf gleiche Weise lieh eben jene Beziehung auf Sittlichkeit der Fortdauer der Seele nach

dem

dem Tode ihren Charakter und Zweck. Die Gottheit ist selbst das Ideal der Sittlichkeit; als Ursache aller Vernunft hat sie auch dem Menschen das Sittengesetz ertheilt; sie fodert von den vernünftigen Wesen Uebereinstimmung ihrer Gesinnungen und Handlungen mit demselben; sie regiert die Natur, damit dieselbe den moralischen Endzweck fördere; sie ist es also auch, welche den vernünftigen Wesen das Maaß der Glückseeligkeit nach ihrer Würdigkeit zumißt, mit Gerechtigkeit belohnt und straft. Vermöge dieses Verhältnißes der Gottheit zur Welt ist auch die Fortdauer der Seelen ein Mittel für sie zur Realisirung des moralischen Endzwecks der Welt. Der Zustand nach dem Tode ist ein Zustand der Vergeltung für Gutes und Böses, was der Mensch begieng. Hat er seine Moralität ausgebildet, und sie in seinem thätigen Leben ausgedrückt, so wird die Seele künftig in einem der Sterne wohnen, und an Weißheit und Tugend der Vollkommenheit immer mehr entgegenreifen. Hat er aber viel Böses gethan, mit Vorsatz, beym Bewußtseyn der verbietenden Pflicht, so erwartet ihn die verdiente Strafe nach Maaßgabe seiner Schuld. Als eine Vorkehrung der Gottheit, die Seele vom Laster nach und nach zu reinigen, benutzte Plato hier den Mythus von der Seelenwanderung, wie schon oben bemerkt worden ist.

Theae-

Theaetet. 120. p. 142. Phaedo p. 170. De republ. VI. p. 110. VII. p. 133. X. p. 287. 320. De legg. X. p. 99. Timaeus p. 326. — Phaedo p. 243. sq. Gorgias p. 164. sq.

§. 240.

In einem bestimmten Sinne ist die sittliche **Vollkommenheit** des Menschen dem **Plato** mit der **Tugend** (ἀρετη) identisch; in einem andern Sinne braucht er das letztere Wort aber auch für die subjective Handelnsweise, welche die Angemessenheit des Menschen zum Sittengesetze verlangt. Er unterscheidet in diesem andern Sinne **vier** Hauptarten der Tugend, die **Weisheit** (σοφια, φρονησις, νους), die **Mäßigkeit** (σωφροσυνη), die **Tapferkeit** (ανδρεια), und die **Gerechtigkeit** (δικαιοσυνη). Alle Tugenden haben zum Zweke, die sinnlichen Begierden und Gefühle mit der Vernunft in Harmonie zu bringen. Die **Weisheit** ist die Erkenntniß der sittlichen Vernunftgesetze in ihrer Anwendbarkeit auf den Willen; wirklich angewandt wird sie die Basis aller Tugend überhaupt; sie kann gemeine oder wissenschaftliche Erkenntniß seyn; nur daß sie im erstern Falle schwankend und undeutlich ist. Die **Mässigkeit** ist selbstthäti-

tige Unterordnung des sinnlichen Begehrungsvermögens unter das Vernunftgesetz; wäre sie bloß eine Folge der Unempfindlichkeit, des Temperaments, könte sie nicht für Tugend gelten. Die Tapferkeit, als Tugend, besteht nicht in physischer Stärke, im Muthe gegen Gefahr; denn diese setzen körperliche Dispositionen voraus; sondern sie liegt in der beharrlichen Gemüthsstimmung, bloß das Böse zu fürchten, das physische Uebel um des Moralisch Guten willen standhaft ertragen zu können, und die sittliche Maxime unabhängig von Lust oder Unlust zu vollziehen. Die Gerechtigkeit endlich liegt darinn, daß der Mensch seine Pflichten gegen andere vollkommen erfüllt. Bey diesem weiten Begriffe der Gerechtigkeit nahm Plato sie nicht selten für Sittlichkeit überhaupt; oft aber bezeichnet ihm das Wort auch nur die Gesinnung rechtmäßig zu handeln, in engerer Bedeutung. Alle diese Haupttugenden sind aufs genaueste verknüpft, und keine darf ohne die andere seyn, wenn eine vollendete Sittlichkeit dargestellt werden soll. Man muß inzwischen die wahren Tugenden nicht mit den falschen und scheinbaren verwechseln. Es kann dem äußern Ansehn nach sittlichgute Handlungen geben, die es gleichwohl nicht vermöge des innern Princips im Menschen sind, aus welchem sie fließen; die vielmehr aus irgend einem eigensüchtigen Zwek-

ke, zur Befriedigung irgend einer Begierde oder Leidenschaft, ausgeübt werden; diese verdienen eigentlich den Namen tugendhafter Handlungen gar nicht. Auch können Menschen durch einen Mechanismus der Gewohnheit, der Erziehung, tugendhaft handeln; allein sie thun es nicht aus Einsicht des Vernunftgesezzes; das nannte **Plato** eine **gemeine Tugend**, die Tugend des großen Haufens, der er die **Tugend des Weisen**, die auf Vernunfteinsicht und Vernunftthätigkeit beruht, entgegensezte.

Phaedo p. 147. sq. De republ. VI. p. 71. IV. p. 374. X. p. 330. Gorgias p. 130. De legg. I. p. 45. III. p. 129 IX. p. 24. XII. p. 222. Laches p. 199. Politicus p. 108. sq. Theaetet. p. 121. sq. — Im Protagoras und **Meno** beschäfftigte sich Plato besonders mit der Frage: ob die Tugend gelehrt werden könne? einer Frage, die für sich kein sonderliches Interesse zu haben, und in gewißem Betrachte sehr leicht beantwortet werden zu können scheint; deren Erörterung aber doch Spitzfindigkeiten zuläßt, und vom Plato wohl vornämlich gegen anmaaßungsvolle Behauptungen einiger Sophisten ventilirt wurde. Diese, die unverschämt genug waren, den Besitz und die Mittheilungsgabe nicht nur aller Arten Kentniße, sondern sogar der Künste und Fertigkeiten, von sich zu rühmen, gaben auch vor, ihren Zöglingen die Tugend, in ihren mannich-

mannichfaltigen Beziehungen gleich einer Fertigkeit beybringen zu können. Protagoras erklärte die Tugend für eine Fertigkeit, und leugnete, daß sie eine wissenschaftliche Erkenntniß sey. Plato zeigte, daß die Sophisten von der Tugend, welche sie doch lehren wollten, nicht einmal einen richtigen Begriff hätten; er erklärte sie für eine wissenschaftliche Erkenntniß, behauptete aber (in gewißer Hinsicht), daß sie nicht gelehrt werden könne. Im Meno ist nicht sowohl von der Tugend überhaupt, als wie vielmehr von der politischen Tugend die Rede. Jede weise Staatsverwaltung erfodert Vernunft und Urtheilskraft; diese sind göttliche Geschenke, und können nicht erworben werden; die politische Tugend läßt sich also weder lernen, noch lehren, und die großen Staatsmänner handeln daher gleichsam vermöge einer Theopneustie, ohne sich ihrer Wissenschaft bewußt zu seyn. In diesem Raisonnement ist Plato's Ironie unverkennbar; (*Morgenstern* Commentatio: Quid Plato spectaverit in dialogo, qui *Meno* inscribitur, componendo). Den Satz selbst: die Tugend kann nicht gelehrt werden, nahm Plato in dem Sinne, daß der Unterricht zwar das Bewußtseyn der sittlichen Ideen wecken könne, die schon a priori im Gemüthe liegen; daß aber die Vernunft eines jeden doch jene Ideen selbstthätig zur Deutlichkeit erheben, und selbstthätig den Willen zur Befolgung derselben bestimmen, und diesen darin üben müsse.

§. 241.

Obwohl dem Plato die Bemerkung eines **dreyfachen** sittlichen Verhältnißes des Menschen überhaupt, zu **sich selbst**, zu **andern** Menschen, und zu der **Gottheit**, nicht entgieng; so hat er doch seinen allgemeinen Begriff von der **Tugend** nicht so auf dieselben angewandt, daß er die einzelnen mit jedem verbundenen **Pflichten** in einer gewißen Vollständigkeit angegeben hätte. In Ansehung dieser liefern seine Dialoge nur zerstreute Vorschriften, wobey noch dazu oft, wie bey denen, welche die Bücher von den **Gesetzen** enthalten, mehr auf die **Legalität**, als auf die **Moralität** des Handelns, geachtet ist. Ordnet man indessen die Platonischen Vorschriften nach jenen Verhältnißen, so lassen sich etwa folgende zur Charakterisirung der **angewandten Moral** des **Plato** ausheben. I. **Pflichten des Menschen gegen sich selbst:** Der Mensch soll die Vervollkommnung seines **Körpers** der Vervollkommnung seiner **Seele** unterordnen; er soll also zunächst seine Seele ausbilden, und sich die dazu nöthige **Selbsterkenntniß** erwerben, hauptsächlich die Erkenntniß der sittlichen Gesetze der Vernunft. Er soll ferner diese Erkentniß in seinen Gesinnungen und Handlungen ausdrükken; an sich nur dasjenige schätzen, was sittlich gut ist, und zur sittlichen Güte beyträgt; seine

Gefühle, Triebe, Begierden und Leidenschaften durch Vernunft mäßigen und regieren; seinen Körper erhalten und bilden; und für seine Bedürfnisse sich äußere Güter erwerben: nur so daß die Erwerbsart, der Besitz und Genuß derselben, mit dem sittlichen Haupzwecke harmoniren. **II. Pflichten gegen andere Menschen:** Niemals darf der Mensch **ungerecht** seyn, auch gegen Feinde nicht. Der gute Mensch verdient Achtung; der Böse Unwillen, aber auch zugleich Mitleiden, weil er nicht mit Freiheit böse ist; die Handlungen gegen böse Menschen sollen immer nur Sicherung vor ihnen und Besserung derselben beabsichtigen. Ueberhaupt ist der Mensch verbunden, Sittlichkeit unter seinen Mitbrüdern zu verbreiten, und das Laster, soviel an ihm ist, zu hindern. Dahin gehört insbesondre, daß er gegen andere wahrhaft, treu und redlich sey; in jedem speciellen gesellschaftlichen Verhältnisse, worinn er stehn mag, wie in jedem bürgerlichen, alle die Obliegenheiten erfülle, die sich aus der Natur jener Verhältnisse ergeben, und von ihm übernommen sind; vorausgesetzt, daß ihre Erfüllung entweder durch die Sittlichkeit selbst geboten, oder doch an sich erlaubt und möglich sey. **III. Pflichten gegen Gott:** Diese bestehn im Allgemeinen darinn, daß der Mensch auch gegen Gott **Gerechtigkeit** beobachte, und ihm leiste, was er ihm zu leisten

schuldig ist. Dem höchsten Wesen aber gebühren Ehrfurcht, und gewissenhafte Befolgung seiner Gesetze, nicht bloß, weil es göttliche Gesetze, sondern auch weil es die Gesetze des heiligsten Wesens sind, das nichts anders, als das Gute wollen kann. Die Erfüllung dieser Pflichten macht die **wahre Religiösität** (ὁσιοτης, ευσεβεια) aus. Aeussere Religionsgebräuche, Geschenke, Opfer und Gebete bekommen nur durch die moralischgute Gesinnung einen Werth, aus welcher sie fließen; ohne diese Gesinnung können sie der Gottheit nicht wohlgefällig seyn; denn sonst würde die Religiösität in ein eigennütziges Gewerbe verwandelt.

Die Hauptquellen sind die Bücher von den Gesezen (vorzüglich das vierte und fünfte Buch), und die Bücher von der Republik. Vergl. Tenneman's System der Plat. Phil. B. IV. S. 115 ff.

§. 242.

Mit der **Moral** des **Plato** hängt die **Politik** (Πολιτικη, Βασιλικη) deßelben aufs engste zusammen, und diese ist durchaus auf jener erbaut worden. Er hat das Verdienst, zuvörderst den **Begriff** derselben mit gros-

sem

sem Scharfsinne untersucht zu haben. Sie ist ihrem formalen Charakter nach eine theoretisch praktische Wissenschaft, eine Erkentniß, die sich auf Handlungen bezieht, und zugleich eine absolut gesezgebende Wissenschaft (αυτεπιταντικη); denn sie setzt fest, was geschehen soll, ohne daß es eine noch höhere Legislation gäbe, von welcher sie wiederum ihre Gesetze empfienge. Ihr Gegenstand ist eine Gesellschaft von Menschen, die zu dem gemeinschaftlichen höchsten Zwecke geleitet und regiert werden soll. Als absolutgesetzgebende Wissenschaft ist sie aber nicht ein nothwendiges ausschließendes Eigenthum derer, welche für das Bedürfniß dieser Gesellschaft wirksam sind; nicht der Handwerker, der Krieger, der Priester, der Richter, des Regenten; denn sie soll diesen selbst vorschreiben, wie ihre Wirksamkeit anzuordnen sey. Sie ist also in der monarchischen Verfassung nicht dem Monarchen, als solchem, nothwendig und ausschließend eigen; nicht in der oligarchischen den Oligarchen; nicht in der Demokratie dem Volke. Daher ist es in den wirklichen Staaten nicht die wahre Staatswissenschaft, welche regiert; es ist vielmehr Despotismus der Gesetze, oder Despotismus der Willkühr, welcher die Herrschaft ausübt; der eine regiert seiner Natur nach, und wie er in der Erfahrung entsteht und sich äußert, eben so im Widerspruche mit jener, wie

die andere. Für positive Gesetze, wenn sie in der That politischgültig seyn sollen, muß man einen Kanon aufsuchen, welcher anzeigt, wie sie es seyn können, und warum sie es sind. Dieser Kanon, der erst die wahre Staatswissenschaft seyn würde, ist allein, weil er absolutgesetzgebend wäre, in der Vernunft anzutreffen, als dem einzigen unbedingten Vermögen, welches die allgemeingültigen Begriffe vom Wahren, Guten und Gerechten für das Individuum liefern kann, und sie folglich auch für den Staat liefern muß. Der Staat kann keinen andern vernunftmäßigen Zweck haben, als wie das allgemeine Beste der Mitglieder, welche ihn bilden. Dieser Zweck kann nur erreicht werden, wenn jedes Glied im Verhältnisse zu den übrigen thut, was es thun soll und darf; wenn also Alle ihre Wirksamkeit unter dem Principe der sittlichen Vernunft in eine gemeinschaftliche Sphäre vereinigen. Bewirkung der Sittlichkeit der Bürger ist sonach immer das oberste Ziel, worauf die Verfassung und Gesetzgebung eines Staats hingerichtet seyn muß. So wie der einzelne Mensch nur dadurch die Vollendung erreicht, daß seine ganze Natur Einheit und Harmonie ausdrückt, welches bloß durch eine richtige Unterordnung aller seiner Anlagen und ihrer Aeusserungen unter die Vernunftgesetze geschehen kann; so kann auch der Staat nur

in

in dem Falle als vollendet betrachtet werden, wenn er eine Gesellschaft von Menschen darstellt, die alle dem Sittengesetze gehuldigt haben. Aus diesem allen fließt folgender Begriff des **Plato** von der **Politik**: Sie ist die Wissenschaft, die Menschen zu einer Gesellschaft zu verbinden unter der Herrschaft des Sittengesetzes, und sie in dieser Verbindung zu erhalten.

Die vornehmste Quelle, um Plato's politisches System kennen zu lernen, ist sein Werk von der Republik. Den wahren Zweck, den Charakter, und Inhalt deßelben hat neuerlich Hr. Morgenstern auf eine musterhafte Weise erörtert (Commentatt. de *Platonis Republica* Halis Saxon. 1794. 8.) Die gewöhnliche Meynung war, Plato habe eine auf Moralität gegründete und diese bezweckende idealische Staatsform darin aufstellen wollen, und die Untersuchung über die Gerechtigkeit in den ersten Büchern sey hiezu nur Grundlage und Vorbereitung. Eben daher rührte auch ein zu strenger Tadel, den die Anordnung des Werks, wenn man es als ein dialogisches Kunstwerk betrachtet, erfahren hat; wiewohl doch der Vorwurf des zu Verwickelten in der Anordnung, falls man auch den Zweck des Plato richtiger faßt, nie ganz abzulehnen seyn dürfte; (S. Tiedemann's Argumentum der Bücher von der Republik). Daß man jene Meynung hegte; dazu trug mehrers bey: Der

Titel des Werks Πολιτειαι, mit dem es Aristoteles, Theophrast, und alle alte Schriftsteller, anführen; Plato's eigene Erklärung (in den Büchern von den Gesetzen), er habe in den Büchern von der Republik den vollkommensten moralischen Staat geschildert; die Erinnerung des Platonischen Sokrates im Timaeus an die Gespräche des vorigen Tags (eben dieselben, die in den Büchern von der Republik geliefert sind), die nur die untersuchte beste Republik betrifft. Inzwischen ist diese Vorstellungsart von Plato's Absicht bey dem Werke doch irrig; aus den erwähnten Umständen folgt nicht nothwendig, was daraus hergeleitet wird; vielmehr erhellt aus dem Gange des Dialogs und den vornehmsten Momenten deßelben, daß Plato ein anderes Ziel im Auge hatte. Er wollte das Ideal der Tugend des Menschen in einem großen Gemählde anschaulich zeigen: in einem Ideale der Tugend des Staats. Daher beginnt der Dialog mit der Entwickelung des Begriffes der Tugend (Gerechtigkeit) überhaupt; das Problem von der besten Republik wird um dieses Begriffes willen aufgeworfen und gelöst; und das Ganze endet nicht damit, daß nun das Ideal eines Staats, sondern damit, daß der Begriff der Tugend bestimmt sey. Gleichwohl so wie dem Plato der Begriff der Tugend Hauptgegenstand war, so ist ihm die beste Staatsverfassung das nächste Object, das ihn bey dieser Gelegenheit beschäfftigte, und

er

er verband auch damit, was die freyere Form des Dialogs gestattete, in Digressionen manche andere Materien. Der ganze Inhalt der Bücher von der Republik läßt sich also gewißermaaßen in zwey verschiedene Theile absondern: in eine Metaphysik der Sitten, wie wir es nennen würden, und in eine Metapolitik. Außer den Büchern von der Republik gehören als Hauptquellen noch hieher die Bücher von den Gesetzen, und der Dialog Politicus. In den Büchern von den Gesetzen thut Plato zuweilen andre politische Vorschläge, als wie in dem Werke über die Republik; das rührt wohl daher, weil er in diesem an ein Ideal, und die Möglichkeit der Realisirung deßelben, dachte, weil er also hier die Menschen nahm, wie sie seyn sollten; in jenen aber eine wirkliche Staatsgesetzgebung bezweckte für Menschen, wie sie sind, und den Umständen nach seyn können.

§. 243.

Aus dem vorausgesetzten Begriffe der Staatswissenschaft ergab sich die Abtheilung ganz natürlich, welche Plato von ihren Gegenständen machte. Sie muß zuvörderst die Grundsätze feststellen, nach welchen der Staat am besten eingerichtet und verwaltet wird (Κρίτικη); zweytens jenen Grundsätzen gemäß

die

die Staatsverfassung und die Gesetze bestimmen (Νομοθετικη); drittens Regeln für die Ausführung und Verwaltung der Constitution und der Gesetze ertheilen (Επισατικη). Derjenige ist der eigentliche Regent und Staatsmann, welcher die hiezu erfoderlichen Kentniße besitzt, er mag wirklich regieren, oder nicht. Bey den Bedingungen, unter welchen diese Kentniße Jemand besitzen kann, sind es nur wenige, die befugt seyn mögen, sich des Besitzes derselben zu rühmen. Den Dünkel, sie zu besitzen, haben leider! sehr viele, und das ist die Ursache, warum die meisten positiven Staaten mit so wenig Vernunft angeordnet sind, und mit so wenig Weißheit regiert werden. Die Staatswissenschaft ist ein Erzeugniß der Vernunft, also ein Theil der Philosophie, und eine Wissenschaft der Philosophen. Deswegen sollten auch allein Philosophen regieren; und die Macht des Staates für die vernunftmäßigen Zwecke deßelben anzuwenden befugt seyn; anstatt daß die Macht gewöhnlich in den Händen schlechter, oder doch unwissender, Menschen ist, die sie nicht zu gebrauchen verstehn. Das ist der Sinn, welchen Plato mit seinem berühmten Philosophenregimente verband. Unter den Philosophen werden hier aber bloß diejenigen gemeynt, die wirklich durch Anstrengung ihres Geistes die Vernunfterkenntniß ergründet, und sie zugleich zu ihrer Vervollkommnung,

nung, insbesondre zur Ausbildung ihrer Sittlichkeit, angewandt haben, die demnach in der That die weisesten und besten Menschen (οἱ ἄριστοι) sind; denn einzig von diesen kann sich die menschliche Gesellschaft die Stiftung einer zweckmäßigen Staatsverfassung, und eine zweckmäßige Administration derselben, versprechen. Das Paradoxe, welches schon Plato's Zeitgenossen in der Behauptung zu finden glaubten, ist nach dem Urtheile ihres Urhebers bloß scheinbar; es existirt noch keine nach philosophischen Principien gegründete Staatsverfassung in der Erfahrung; darum hält man sie für ein excentrisches Ideal; gleichwohl ist es doch die Philosophie, welche die Principien der Staatswissenschaft gewähren muß, und der Fall läßt sich sehr wohl annehmen, daß die Regenten wirklich Philosophen wären. Daß die Sophisten, welche die Jünglinge eine politische Afterweisheit lehren, auch Philosophen heißen, berechtigt sie nicht, auf die Regierungsfähigkeit Anspruch zu machen; denn ihrem Geiste und Charakter ist die Würde der Philosophie fremd; aber der Anspruch auf das Regiment des Staats wird durch die Existenz der Afterphilosophen denen nicht vergeben, die sich durch Geist und Charakter zur Würde der Philosophie erhoben haben.

Politicus p. 70. sq. Alcibiad. I, 19 sq. Meno p. 368 sq. Amatores p. 42. De Republ. I, 187. sq. III 314 V. 52. VI. 69. sq. VII, 136. De legg. III, 133. X, p. 75. Vergl. *Morgenstern* de Plat. Republ. Commentat. III. — Tennemann's System der Plat. Ph. B. IV. S. 147 ff. — Betrachtet man das vom Plato gefoderte Philosophenregiment für die beste Republik, unter den Bestimmungen, mit welchen er sich daßelbe dachte, nur als ein Bestandstück seines politischen Ideals, so läßt sich gegen daßelbe nichts einwenden. Eine Republik, welche die Vernunft für die beste anerkennen soll, kann nicht anders entstehn und dauern, als wenn die Weisen und die Besten sie bilden und verwalten; und will man diese Philosophen nennen; wer könte das Philosophenregiment misbilligen? — Betrachtet man es aber in Ansehung seiner wirklichen Ausführbarkeit in der Erfahrung, so ist es ein eben so reizender Traum, wie der vom ewigen Frieden. So weise und edle Menschen, wie sie Plato an die Spitze seines Staats verlangt, sind so selten, so schwer zu erkennen; die Mittel und Arten, sie emporzuheben zu der Bestimmung, deren sie allein würdig sind, sind so trüglich und unsicher; daß bey dem Entwurfe und der Handhabung einer Constitution wahrlich nicht viel auf solche Urheber und Häupter derselben zu rechnen ist. Gesetzt aber, Philosophen im Platonischen Sinne des Worts gründeten die Verfassung und regierten sie;

so

so ist auch zur Möglichkeit und Dauer derselben ein Volk nothwendig, das der Achtung für das Sittengesetz der Vernunft, und den aus diesem hervorgehenden Endzweck der Menschheit, empfänglich ist, und sie als die herschende Triebfeder in seine praktische Lebensweise aufnimmt. Der Hypothese eines solchen Volks widerspricht aber die Geschichte und die alltägliche Erfahrung durchaus. Diese beyden Gründe sind so einleuchtend, daß deswegen auch alle historische Politiker in der Theorie, und die wirklichen Staatsmänner, die Platonische Philosophenrepublik als ein Hirngespinst belächelt und bespöttelt haben. Demungeachtet, obgleich Plato's Politik in den Büchern von den Gesetzen sich mehr zur Empirie hinneigt, scheint es doch, als ob er an der Ausführbarkeit seines Ideals, oder wenigstens an der Möglichkeit einer demselben sich nähernden positiven Staatsverfassung, nicht ganz verzweifelt hätte. Schwerlich würde er sonst so großen Fleiß auf die Darstellung seines Ideals gewandt, das Neue, Auffallende, Seltsame, was es für den Erfahrungspolitiker hat, so zu vertheidigen und zu rechtfertigen sich bemüht, und selbst die Grundlinien einer nach seiner Meynung dem Ideale anpassenden Staatsform gezogen haben. Auch war es wohl die Realisirung eben der besten Republik, soweit sie unter den Umständen thunlich seyn möchte, die er bey der vertrauten Verbindung mit dem Dion beabsichtigte, und die ihn bewog, auf die philosophische Bildung

dung des jüngern Dionys eine so große und wiederholte Aufmerksamkeit zu richten. Uebrigens lag freylich die Idee der philosophischen Republik schon in der Tendenz der Moralphilosophie des Plato; indessen hat doch wohl die Existenz des Pythagoreischen Bundes sehr viel dazu beygetragen, daß Plato eine so hohe Anhänglichkeit an die Idee gewann, sie so sorgfältig entwickelte, und die Hoffnung zu ihrer Verwirklichung nicht ganz aufgab.

§. 244.

Wenn die Staatswissenschaft aus der Vernunft ihren obersten Kanon entlehnen muß, so ist diese es auch, welche den höchsten Endzweck des Staates überhaupt bestimmt, und fodert, daß eine Staatsform, die von ihr gebilligt werden soll, sich dem Zwecke so viel wie möglich nähere. Der höchste Endzweck des Staats muß aber nothwendig mit dem höchsten Endzwecke des einzelnen Menschen zusammenstimmen. Er kann also kein andrer seyn, als Sittlichkeit und Glückseeligkeit der Individuen. Eben darum vereinigen sich die Menschen zu einem Staate, um das Ziel, das jedem seine Vernunft, wenn sie gehörig entwikkelt ist, vorsteckt, desto leichter und sicherer zu erreichen. Die Vereinigung um eines Zwek-

kes

kes willen muß unter Gesetzen stehn, und da der Staat den höchsten Endzweck der Menschheit zu befördern dienen soll, so müssen die Gesetze solche seyn, welche sowohl alle Mitglieder angehn, weil sonst keine Gesellschaft existiren könnte, als auch der Realisirung des Endzwecks angemessen sind. Nur auf diese Art kann das gemeine Beste des Staats bewirkt werden. Wo hingegen Gesetze statt finden, die zwar den Vortheil einzelner Individuen und Parteyen der Gesellschaft beabsichtigen, aber nicht das Wohl des Ganzen in Hinsicht auf seinen wahren Hauptzweck: da ist kein Staat möglich, mit dem die Gesellschaft überhaupt und die Vernunft zufrieden seyn könten. Soll von den allgemein verbindlichen Gesetzen, soferne das allgemeine Beste ihr Object ist, ein entsprechender Erfolg zu hoffen seyn, so muß aber auch die allgemeine Achtung der Bürger davor die Triebfeder seyn, welche sie vollziehen hilft. Diejenigen, welche die Gesetze geben und ausüben, heißen die **Regenten** des Staats. Sie sind aber als solche wiederum dem Sittengesetze, und dem Urheber desselben (der Gottheit), unterworfen, dürfen sich also nicht ihrer Willkühr und Laune überlassen, sondern müssen als Beschützer und Beförderer der Glückseeligkeit des Staates handeln, die mit der Sittlichkeit der Individuen identisch ist. Der Mensch unter der Regierung der Vernunft stellt den Staat

im Kleinen vor; die Vernunft ist der Regent; die sittlichen Gefühle sind deßen Gehülfen; das sinnliche Begehrungsvermögen ist der Unterthan; der ganze Mensch in seiner sittlichen Vollendung muß Ein harmonisches Ganzes seyn. Eben dieses gilt von dem Staate im Großen als einer Gesellschaft von Menschen. Auch der Staat muß die Tugenden des einzelnen Menschen haben, Weißheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit; der Regent muß durch Gesetze der Vernunft regieren; und die Unterthanen müssen durch Beherrschung ihrer Sinnlichkeit jenen Gesetzen dienen. Unter dieser Bedingung kann die **Einheit** des Staates entstehen, Ein harmonisches Ganzes der Gesellschaft; der Staat wird **Eine moralische Person** im eigentlichern Sinne des Worts durch seine Mitglieder und ihre Handelnsweise, wie es das Individuum durch sich allein seyn soll. Mit dieser Sittlichkeit des Staats sind die wahre **Freyheit** und **Glückseeligkeit** der Bürger deßelben unzertrennlich verbunden. Jene ist nicht Zügellosigkeit der Begierden; denn diese hat im Gegentheile Unterdrückung der Freyheit zur Folge; wo sie statt findet, giebt es nur Despoten und Sclaven; jene ist vielmehr allgemeine Anerkennung und Beobachtung der Vernunftgesetze, wo jeder thun kann, was sittlich gut und recht ist, d. i. mit möglichster wirklicher Freyheit handeln kann. Auch

die

die wahre Glückseeligkeit des Staats läuft nicht darauf hinaus, daß die Bürger reich seyen, daß die Gesellschaft überhaupt Macht besitze; sondern sie hängt von der Sittlichkeit ab, und wird unmittelbar durch sie hervorgebracht. In einem Staate, wo jeder Bürger gegen den andern seine Pflichten erfüllt, wo jeder sich selbst zu einem guten Menschen ausbildet, und die Thätigkeit aller zu Einer gemeinschaftlichen Vollkommenheit, so weit sie möglich ist, hinstrebt, muß auch jeder die Glückseeligkeit genießen, deren er in seinen Verhältnißen nur fähig ist.

De Republ. p. IV p. 332. VI p. 100 sq. De legg. I p. 45. IV p. 180. IX p. 47. Politicus p. 87. sq.

§. 245.

Um einen Staat überhaupt gut und zweckmäßig zu organisiren, muß man vorher das Object deßelben in seinen wesentlichen und nothwendigen **Bestandtheilen**, und die dringendsten damit verbundenen **Erfoderniße**, kennen gelernt haben. Ein Staat ist eine Gesellschaft von **Menschen**. Diese haben zunächst physische Bedürfniße, der Nahrung, der Kleidung, des Schutzes und Obdachs gegen den Ungestüm der Witterung und äußere Beeinträchtigungen. Es

ist der Erfahrung zuwider, daß einzelne Menschen durch sich selbst allen diesen Bedürfnißen ein Genüge zu thun vermöchten; sie müssen sich also dazu vereinigen; und jeder muß zur Befriedigung derselben dasjenige leisten, was er vermöge seiner Kräfte, Talente und Verhältniße am besten zu leisten vermag. Mit andern Worten: Die verschiedenen Arten der Arbeit, welche die Gesellschaft zu ihrer Erhaltung, und nach und nach zur Bequemlichkeit, erheischt, müssen auf eine der Fähigkeit der Individuen gemäße Weise vertheilt seyn. So geht zuvörderst aus dem natürlichen Bedürfniße der Gesellschaft der **Nährstand** hervor, der die Ackerbauer, Handwerker und Künstler unter sich befaßt. Nicht leicht aber bleibt eine Gesellschaft innerhalb den Grenzen der Bedürfniße des Lebens und der Bequemlichkeit stehn; Einzelne und auch wohl ein größerer Theil der Mitglieder streben nach angenehmen Genüßen, und der Vervielfältigung der Mittel dazu; der **Luxus** dringt in die Gesellschaft ein. Diesem leztern kann ein Staat sich niemals ergeben, ohne daß nicht zugleich die Begierde nach fremdem Gute, und alle daraus entspringende Kränkungen und Beleidigungen anderer, auf ihn folgten. Bey einer solchen Stimmung der Gemüther ist Krieg unvermeidlich sowohl mit innern als mit äußern Feinden, die etwa durch die Habsucht und Un-

gerechtigkeit der Bürger beleidigt sind, und Entschädigung oder Rache suchen. Wo Krieg möglich und wahrscheinlich ist, sind Vertheidiger (Krieger) nöthig. Diese müssen einen besondern Stand ausmachen, wenn sie zu ihrer Bestimmung für den Staat tauglich seyn sollen; denn jede Classe von Menschen kann sich nur Einem Geschäfte widmen, für welches sie besondere Anlage und Beruf hat. Der Krieger muß sich vornämlich durch Stärke, Gewandtheit des Körpers, Lebhaftigkeit und Muth auszeichnen; damit er aber bey diesen Eigenschaften, die ihm gegen den Feind unentbehrlich sind, nicht seinen eigenen Mitbürgern, welche er schützen soll, gefährlich und verderblich werde, so müssen Geist und Herz in dieser Hinsicht zur Humanität und Friedfertigkeit bey ihm gebildet werden. Dies geschieht durch die **Erziehung** mittelst der **Gymnastik** und **Musik**, wovon jene ihm die kriegerischen Qualitäten verschaft, diese seine Denkart und Sitten veredelt, und ihm Achtung und Liebe für das Vaterland und die Mitbürger einflößt. Der Begrif der **Musik** hatte bekanntlich bey den Griechen einen viel größern Umfang, als bey den Neuern. Es umfaßte damals fast alle Künste und wissenschaftliche Kentniße, die sich ein freygebohrner Grieche zu erwerben hatte, namentlich die **Poesie**, und diese ganz vorzüglich, da alle wissenschaftliche Cultur der Grie-

chen mit dem Lesen ihrer berühmtesten Dichterwerke begann. Inzwischen darf eben die Poesie nur insofern für ein Erziehungsmittel gelten, als sie schöne Thaten verherrlicht, und den Geist zu heroischen Gesinnungen der Tugend entflammt. Selbst die eigentliche Musik (im neuern Sinne des Worts) muß auf Sittlichkeit abzwecken, und durchaus nicht mit derselben und ihrer Beförderung disharmoniren. Jede wohllüstige, schmelzende, klagende Tonart ist als verboten zu betrachten; nur eine solche ist erlaubt, die Festigkeit des Sinnes, Selbstbeherrschung, Mässigung der Affecten, Entschlossenheit und Muth im Unglücke, ausdrückt. Aus dem **Wehrstande**, der den zweyten Hauptstand im Staate ausmacht, müssen die **Regenten** und **Beamten** des Staats gewählt werden (der **obrigkeitliche Stand**). Die Erziehung derselben ist zwar anfangs mit der Erziehung der Krieger gemeinschaftlichen Regeln unterworfen, wie es auch nicht anders seyn konte. Allein weil die Eigenschaften, welche den guten **Krieger** vollenden, noch nicht zu einem **Regenten** hinreichend sind, indem dieser die **Staatsweisheit** besitzen, und die Bedingungen derselben erfüllt haben muß, so muß die Erziehung deßelben auf einen höhern Grad wissenschaftlicher Einsicht gerichtet; er muß zum vollendeten **Philosophen** erzogen werden. Inwiefern Jemand mit den nöthi-

gen

gen Anlagen hiezu ausgerüstet sey, kann bey dem ersten Unterrichte, den er für seine Bestimmung als Krieger empfängt, bemerkt werden; wird er zur Regentenbestimmung tauglich gefunden, so wechseln philosophische Belehrungen hernach mit kriegerischen Uebungen und Geschäfften im Dienste des Staates ab; wegen der gethanen Fortschritte werden öftere Prüfungen angestellt; und erst im funfzigsten Jahre wird überhaupt Jemand fähig, ein obrigkeitliches Amt zu haben, vorausgesetzt daß er alles geleistet habe, was der Staat von ihm zu fodern durch die Verfassung berechtigt war. Die Pflicht der obrigkeitlichen Beamten besteht denn darinn, daß sie für die innere und äußere Sicherheit des Staates sorgen, und sich hiezu der Krieger zweckmäßig bedienen; daß sie jede Beeinträchtigung der Auswärtigen verhindern. Auch müssen sie darauf achten, daß der Staat weder zu geringfügig, noch zu groß, weder zu reich, noch zu arm sey, damit bey zu großem Reichthum nicht Schwelgerey und Wohllüste, und bey großer Armuth nicht Niederträchtigkeit der Gesinnungen unter den Bürgern herschend werde. Endlich sollen sie die übrigen Diener des Staats auswählen, die wiederholte Prüfung derer übernehmen, die zu künftigen Regenten bestimmt sind, und sich der Aufsicht über dieselben unterziehen; so wie überhaupt jedem Bürger im Staate das Geschäfft und

den Beruf anweisen, wozu er die meisten Kräfte und Fähigkeiten hat.

De republ. II. p. 230. IV. p. 327. cf. De legg. V. p. 236. IX. p. 47. — De Republ. III. p. 313. VI. p. 69. VII. p. 136. De legg. III. p. 132. IV. p. 197. — Man hat gewöhnlich die Meynung, Plato habe die Poesie und die Dichter ganz aus seiner Republik verbannen wollen. Das war aber doch nicht der Fall. Vielmehr war ihm Poesie von einer gewißen Gattung und Beschaffenheit ein brauchbares Mittel, um die edlern Classen der Bürger zu ihrer Bestimmung zu erziehn. Nur sollte die Poesie von durchaus moralischem Inhalte und Zwecke seyn; nichts darstellen, was auf irgend eine, auch die entfernteste, Weise zur Unsittlichkeit verleiten könte; und so mit dem Ideale einer durchaus auf höchste Sittlichkeit und Glückseeligkeit abzielenden Verfassung zusammenstimmen. Aus diesem Gesichtspunkte erschienen dem Plato die epische und dramatische Poesie insbesondere als verwerflich, weil beyde keinen reinmoralischen Charakter, sondern auch lasterhafte Gesinnungen und Handlungen, zum Gegenstande hätten, also auch nicht zur Bildung eines solchen, wohl aber zur Verschlimmerung der Moralität wirken könten. Dagegen ließ Plato in seinem Staate die lyrische Poesie zu, doch nur unter der Bedingung, daß sie die Tugend preise, und das Gemüth zu ihr erhebe. Es bewog ihn zu diesem einseitigen und zu strengen Urtheile

über

über die Zulaßlichkeit der Poesie überhaupt in einem sittlich eingerichteten Staate, und vornämlich zur Verdammung der epischen und dramatischen Poesie, sowie jeder andern Gattung, die nicht schlechthin eine moralische Tendenz hatte, und sich dazu durchaus moralischer Mittel bediente, auch wohl das Interesse einer wissenschaftlichen Vernunftmoral, welcher er mehr Einfluß auf das Publicum zu verschaffen wünschte. Vor und noch zu seiner Zeit waren die Dichter die einzigen Sittenlehrer des Volks; ihre Sentenzen, einzelne Verse, waren die Maximen, nach denen man im gemeinen Leben handelte. Dieses Ansehn hatten sich die Dichter theils durch ihr Verdienst um die erste Bildung der Griechen zur Humanität, theils durch ihre unsterblichen Gesänge an sich selbst erworben. Indessen waren doch jene Maximen nicht hinreichend, nicht immer ächt sittlich, und in der Ausübung bewährt; so lange sie gleichwohl für entscheidend galten, konnte keine reine Sittenlehre einen Boden gewinnen. Vielleicht würdigte also Plato absichtlich den Werth der Poesie und der Dichter zu sehr herab, um den Werth der philosophischen Moral desto mehr zu erhöhen. Wenn man übrigens Plato's Meynungen über die Poesie, wie sie in verschiednen Dialogen vorkommen, nicht einander widersprechend finden, oder den Widerspruch auflösen will, so muß man bey ihm (um mich so auszudrücken) einen ästhetischen und einen moralischen Maaßstab unter-

terscheiden. Er befolgte in seinem Urtheile bald den einen, bald den andern. Wie hätte er den eigentlichen Werth der Poesie in ihren verschiedenen damals bearbeiteten Zweigen ganz verkennen mögen, da er selbst dichterisches Genie war, das Studium der Poesie selbst für die Verschönerung seiner prosaischen Werke benuzte, oft Stellen in seine Dialoge aus epischen und dramatischen Dichtern einwebte, und in frühern Jahren im epischen und dramatischen Fache gearbeitet hatte? Daß er im Alter ein so strenger Sittenrichter in Beziehung auf Poesie wurde, ist damit zu entschuldigen, daß die Resultate seiner Untersuchungen über Sittlichkeit, und die Erfoderniße derselben, leicht dazu verführen konnten; zumal da er noch nicht in die Gesetze eingedrungen war, nach denen die Kräfte des Gemüths, und ihre Thätigkeiten, und so auch die Ausübung der Künste des Schönen, und der Genuß ihrer Producte, mit dem Sittengebote harmoniren, und die Vollendung des Menschen befördern mögen. — Die classischen Stellen über diesen Punct sind: De republ. II. p. 245. III. p. 273. sq. Vergl. *Morgenstern* de Plat. Rep. Comment. III. Ep. m. II. Tennemann's System der Plat. Phil. B. IV. S. 185 ff.

§. 246.

Ein ganz eigenthümlicher Zug in der Platonischen Staatsverfassung ist die Rolle, welche in

in derselben den Weibern zugetheilt wird. Diese sollen gleiche Rechte mit dem männlichen Geschlechte haben, mit ihm dieselbe Erziehung genießen, und wenn sie durch Talent, Kentniß, Charakter und Verdienst dazu fähig sind, auch zu den obrigkeitlichen Aemtern und Würden gelangen können. Es ist das eines von den Instituten des Plato, die man nicht bloß paradox, sondern unnatürlich und chimärisch nennen kann, und wobey er die Naturbestimmung des Weibes, die Eigenheiten seines Körpers und Temperaments, und die damit verbundenen Gebrechen, ganz übersah, oder doch viel zu wenig in Anschlag brachte. Was ihn wohl zur Idee des Instituts veranlaßt haben mag, war die zu große Unterdrückung und Herabwürdigung des andern Geschlechts bey den Griechen, und die schimpfliche Abhängigkeit deßelben von den Männern. Plato wollte es von einem zu niedrigen Standpuncte in der Gesellschaft zu einem höhern deßelben würdigern hinaufziehn. Auch konte ihm in der Erfahrung die Bemerkung nicht entgangen seyn, daß Weiber sich eben so gut wie Männer, durch Einsicht, Tugend, und Muth in Gefahren hervorthun; in Ansehung der Abhärtung des Körpers, die zu Kriegsdiensten erfoderlich ist, hatte er sogar das wirkliche Beyspiel der Spartanerinnen vor sich; er zog also hieraus den freylich übereilten Schluß, daß die Weiber zur Erreichung aller möglichen

Staats-

Staatszwecke eben so fähig seyen, wie die Männer, und daß es nur von der Art der Erziehung abhänge, sie den Männern völlig gleich zu machen. Unterdessen ist es doch problematisch, ob Plato jene Vorzüge allen Weibern zuerkannt habe, oder nur einer gewissen Classe derselben, nämlich der, die zu Gattinnen des Wehrstandes bestimmt waren. Ein anderer nicht minder merkwürdiger Zug der Platonischen Republik ist die Gemeinschaft der Weiber, der Kinder, und der Güter, welche für eben diesen Wehrstand angeordnet war, und die aus demselben zu wählenden Regenten. Plato hielt diese Einrichtungen für nothwendige und sehr wirksame Mittel zur Erzeugung und Beförderung des Patriotismus bey den Kriegern und obrigkeitlichen Personen. Hätten die Krieger jeder eine besondere Gattin, ein Privat-Eigenthum, so würde ihnen das außer dem Interesse des Vaterlandes noch ein eigenes Interesse geben, das jenem in vielen Stücken zuwider laufen möchte, und sie zur Ausübung ihrer Pflicht minder fähig machte: anstatt daß bey der Gemeinschaft der Weiber und Güter, von der die Gemeinschaft der Kinder eine natürliche Folge ist, nur Ein Interesse, das des Vaterlands, für die Krieger und Regenten statt finden würde. Jeder würde in jedem Andern seinen Verwandten, in jedem Kinde das seinige, zu erkennen glauben. Den Ausschweifungen des

Ge-

Geschlechtstriebes, der bey der Gemeinschaft der Weiber zu befürchten stand, meynte Plato dadurch vorzubauen, daß er die Personen, die sich begatten sollten, zwar scheinbar durch das Loos, aber in der That durch die Wahl der Regenten bestimmt werden ließ; daß er gewiße Tage festsetzte, an denen die Begattung sollte geschehen dürfen, und sie auf eine gewiße Epoche des Lebensalters einschränkte. Es bedarf wohl keines ausführlichen Beweises, daß Plato hier der sinnlichen Natur des Menschen, wie sie sich in der Erfahrung äußert, zuviel zutraute, oder ihr auch zuviel zumuthete, und die großen Nachtheile völlig übersah, oder bey weitem nicht genug erwog, welche mit jenen politischen Instituten unvermeidlich verknüpft waren.

De Republ IV. p. 335. V. p. 2 sq. — Plato selbst hat dem Eindrucke, welchen sein Ideal eines moralischen Staats, als Ideal, auf philosophische Moralisten und Politiker gemacht haben müßte, sobald es rein und seiner wahren Absicht nach aufgefaßt wurde, sehr dadurch geschadet, daß er, um daßelbe aus der Region der Vernunft unter die wirkliche Anschauung zu versetzen, die im §. erwähnten politischen Institute vorschlug. Denn die Beurtheiler, vornämlich die historischen Politiker, nahmen an denselben Anstoß, weil die Unausführbarkeit und die übeln Folgen, die sie nach aller Analogie

der

der Geschichte haben würden, zu bald in die Augen fielen; und sie übersahen deswegen das eigentliche Staatsideal selbst, und verkannten seinen Werth. Es scheint, daß sogar Aristoteles (Polit. II., 1 sq.) die moralische Einheit des Staats, welche Plato verlangte, nicht einer gehörigen Aufmerksamkeit gewürdigt habe. Seine Argumentation dagegen, soweit sie sich der vorhandenen Lücken und Corruptelen im Texte wegen verstehn und beurtheilen läßt, lauft darauf hinaus, daß durch jene Einheit des Staats der Staat selbst aufgehoben werde. Der Staat bestehe nicht bloß aus mehr Menschen, sondern aus specifisch verschiedenen und noch dazu freyen und gleichen, Menschen (Familienhäuptern), die sich der gegenseitigen Hülfe wegen vereinigten, um die höchste Zulänglichkeit der Mittel für ihre individuellen Naturzwecke zu bewirken (το περας της αυταρχειας). Für den Staatszweck nahm Aristoteles also nicht die Tugend an, sondern Sicherheit und Glückseeligkeit der Individuen durch gemeinschaftliche Concurrenz der Bürger. Er bedachte nicht, daß eben diese gerade in einem moralischen Staate, wie ihn Plato aufstellte, im höchsten Maaße statt finden müsse, falls sich derselbe realisiren ließe; obgleich die vom Plato selbst dazu vorgeschlagenen Institute sehr unzweckmäßig ausgedacht seyn mochten. Recht klar ist der Sinn der Aristotelischen Argumentation nicht; er kann nur ohngefähr errathen werden. Desto länger hat sich Aristoteles bey der Kritik

der

der Platonischen Gemeinschaft der Weiber, Kinder und Güter verweilt. Erstlich: Die Gemeinschaft der Weiber und Kinder, meynte er, könne höchst unsittliche Folgen haben; die Väter könten sich leicht mit Töchtern; die Söhne mit Müttern; die Brüder mit Schwestern vermischen. (Dieses Argument trifft nicht ganz, weil Plato die Wahl der Weiber und Männer, die sich begatten sollten, durch die Regenten, wiewohl insgeheim, entscheiden ließ, durch deren Aufmerksamkeit also solchen Ereignißen vorgebeugt werden konnte und mußte). Zweytens: Wolle man ja eine Gemeinschaft der Weiber in den Staat einführen, so würde es rathsamer seyn, sie für den Stand der Ackerbauer (den Nährstand) gesetzlich zu machen, als für den Wehrstand. Die Krieger, wenn jeder seine besondre Gattin hätte, würden leichter zum Gehorsam gegen den Staat gewöhnt werden können. (Aber es würde wieder andre Nachtheile haben, durch welche Plato gerade bewogen wurde, die Gemeinschaft der Weiber nur für die Krieger anzuordnen). Drittens: Wenn die Kinder ihre Eltern, nicht kennten, können Elternmord, Brudermord, Kindermord von Seiten der Eltern, statt finden. (Auch diese Schwierigkeit würde Plato vielleicht zu heben gewußt haben). Viertens: Die Gemeinschaft Aller kann in einer zwiefachen Bedeutung genommen werden: a) daß jeder Einzelne sagen könne: diese Güter sind mein z. B. die Weiber, die Kinder, oder b) daß nur Alle (collectiv) dieses sagen können. In der ersten

stern Bedeutung hat es Plato selbst nicht verstanden, oder er würde damit mehr gesagt haben, als er sagen wollte; die andere Bedeutung aber beruht auf einem Paralogism, der durch das Wort Alle (Πανϑες) bewirkt wird, wo man das Wort collectiv nimmt, und es doch in der That distributiv versteht, ungeachtet es nicht so verstanden werden kann. Man glaubt etwas collectiv zu behaupten, (wo es richtig seyn würde, wenn dem Begriffe der Gegenstand entsprechen könte), was man doch distributiv behauptet (wo es unrichtig ist; denn Alle im Einzelnen können nicht Eins und daßelbe das Ihrige nennen). Plato scheint inzwischen das Gesamteigenthum an Weibern und Kindern sich so gedacht zu haben, daß er keinem ein Alleineigenthumsrecht, sondern jedem nur ein Miteigenthumsrecht zugestand, in Ansehung der Weiber einem jeden den möglichen physischen Besitz dieses oder jenes Weibes in verschiedener Zeit dem Gesetze gemäß einräumte. Uebrigens, glaubte Aristoteles, bey dem Paralogismus, der dem Platonischen Institute vom Gesamteigenthume an Weibern und Kindern zum Grunde liege, sey es besser, Jemanden nach einem Principe der Verwandtschaft den Seinigen zu nennen, wie im gemeinen Leben geschehe, als Tausende zu den Seinigen zu rechnen nach einem chimärischen Begriffe, wie Plato wolle. Fünftens: Die Absicht, das Privatinteresse an einem besondern Weibe, und an eigenen Kindern, aufzuheben, wird schwerlich erreicht werden; denn der

Mann

Mann dürfte das Weib seiner Liebe, das ihm der Zufall zuführte, und die Eltern ihre eigenen Kinder, vor den andern leicht erkennen.

§. 247.

Nach der Angabe der Bestandtheile des Staates überhaupt, und dee ihnen nothwendigen Erfordernisse, wenn eine Zusammensetzung derselben zu einer zweckmäßigen Constitution gedeihen soll, suchte **Plato** die **beste Staatsform** selbst durch eine Kritik sowohl der denkbaren, als in der Erfahrung wirklichen, Hauptarten politischer Verfassungen zu bestimmen. Er unterschied die letztern nach einem zwiefachen Gesichtpuncte, erstlich nach der Zahl der herschenden physischen Personen, und zweytens nach der Beschaffenheit der Triebfedern, welche in der Regierungsform sich verrathen. Aus dem ersten Gesichtspuncte betrachtet, herscht entweder Einer (**Monarchie**), oder Mehrere (**Oligarchie**), oder das ganze Volk (**Demokratie**). Regiert der Eine mit Einwilligung der Bürger, ist er **König** (*βασιλευς*); regiert er aber ohne diese Einwilligung ist er **Despot** (*τυραννος*). Sind die Mehreren, welche regieren, die **Reichen** und **Mächtigen**, als solche, so sind sie eigentliche **Oligarchen**; sind sie aber die **Bessern**, so sind

sie Aristokraten. Auch die Demokratie läßt sich zwiefach denken, entweder nach Gesetzen, oder ohne dieselben. Nach den Triebfedern, welche sich in den Regierungsformen am wirksamsten zeigen, kann man folgende fünf Hauptarten der Constitution annehmen: diejenige, welche sich ganz auf die Gesetzgebung der Vernunft gründet und durch die Weisesten und Besten gestiftet wird (die philosophische, oder idealische); die ehrgeizige (eine Ausartung der Aristokratie); die gewinnsüchtige; die zügellose; und die despotische. Die vier letztern sind von der Beschaffenheit, daß der sittliche Zweck eines Staats dabey nicht erreicht werden kann. Von den verschiedenen Arten der Staatsformen, welche sich nach dem ersten Gesichtspuncte bestimmen lassen ist vielleicht in der Wirklichkeit keine anzutreffen, oder auch zu bewirken, welche dem Ideale völlig entspräche; allein die eine kann sich diesem mehr, als die andere, nähern. So ist die durch Gesetze beschränkte Monarchie zwar keine vollkommne, aber sie ist doch eine erträgliche Staatsform; ohne Beschränkung durch Gesetze, oder als Despotie, ist sie unerträglich. Die Oligarchie ist immer noch der Demokratie vorzuziehn, als welche die schlechteste Staatsform von allen ist, zumal wenn sie gar nicht durch positive Gesetze gezügelt wird. Um den Mängeln abzuhelfen, die von jeder dieser reinen

nen Staatsformen der Natur derselben nach unzertrennlich sind, ist es am rathsamsten, eine gemischte Verfassung zu wählen, und unter diesen erklärte Plato diejenige für die Beste, die aus Monarchie und Demokratie zusammengesetzt wäre; eine Meynung, die schon Aristoteles sehr unpolitisch fand.

De Republ. IV. p. 379. VIII. p. 185 sq. IX. p. 237. sq. Politic. p. 99. De legg. III. p. 135 sq. IV. p. 178.

§. 248.

So wie Plato sich bemüht hatte, das oberste Princip der Staatswissenschaft festzustellen, so suchte er daßelbe auch für die Theorie der positiven Gesetzgebung zu bewirken. Ein gültiges Gesetz überhaupt kann nur ein gerechtes seyn, und ein gerechtes ist wiederum nur dasjenige, was dem obersten Principe der Sittlichkeit gemäß ist. Daher müssen auch alle möglichen gültigen Gesetze überhaupt mit einander zusammenstimmen, und dürfen sich nicht widerstreiten. Der Zweck der Gesetze kann ferner nicht der Vortheil der Machthaber im Staate, oder auch die Macht und der Reichthum des Volks, oder die eigene politische Unabhängigkeit, oder die Unterdrückung

und Beherrschung anderer Völker seyn. Diese besondern Zwecke einer Gesetzgebung sind theils unsittlich, theils untergeordnet, und dürfen nur insofern verfolgt werden, als es sich mit dem obersten Zwecke verträgt. In Beziehung auf den Staat aber kann der oberste sittliche Zweck der Gesetzgebung nur das Allgemeine Beste seyn, an welchem alle Individuen auf gleiche Weise theilnehmen, und ohne deßen Erhaltung und Beförderung die bürgerliche Gesellschaft nicht bestehen kann. Für dieses allgemeine Beste müssen die Gesetze nothwendig die Sinnlichkeit bezähmen, und dem Egoismus der Individuen seine Schranken anweisen. Es erhellen hieraus auch die Eigenschaften, welche der Gesetzgeber selbst besitzen muß, so wie die Norm des Verfahrens, das er bey der Legislation zu beobachten hat. Er muß mit der Einsicht in die sittliche Bestimmung des Menschen eine tiefe Kentniß seiner gesamten Natur, und der aus dieser entspringenden äußern gesellschaftlichen Verhältnisse, verbinden, um die Art der Ausbildung der Bürger zu jener Bestimmung gesetzlich anordnen zu können, soweit sie durch Gesetze des Staats angeordnet werden mag. Höchster Zweck bey der Gesetzgebung muß ihm immer seyn, die Handlungen der Bürger überhaupt dahin zu richten, daß nach und nach aller äußere Zwang entbehrlich werde, und das eigene innere

nere Bewußtseyn der Bürger von ihren Pflichten zur Glückseeligkeit des Staats zureiche. Der Gesetzgeber muß daher vornämlich für die moralische **Erziehung** sorgen, als die Grundlage aller Rechtlichkeit der Staatsbürger überhaupt. Für die eigentliche positive Gesetzgebung machen die äußern gesellschaftlichen Verhältniße die Gegenstände aus; denn die innere Pflicht kann nicht Object eines positiven Gesezzes seyn. Jedes positive Gesetz bedarf Mittel, um die Beobachtung deßelben abseiten der Bürger zu sichern. **Plato** rechnet dahin Belehrung über die Gründe der Verbindlichkeit eines Gesetzes, Ehre und Belohnung für die Befolgung deßelben, Schande und Strafe für die Uebertretung. Alle Strafen dürfen nur solchen gesetzwidrigen Handlungen gelten, die mit Absicht und Kentniß des illegalen Charakters derselben geschehen, und sie dürfen außerdem keinen andern Zweck haben, als den Thäter für die Zukunft zu bessern, und andern einen Abscheu gegen ähnliche Vergehen einzuflössen. Die **Strafe** ist aber noch von dem **Ersatze** eines durch die Beleidigung zugefügten Schadens verschieden, als welcher ohnedem geleistet werden muß, so weit er möglich ist. Die Beschaffenheit und der Grad der Strafe müssen sich nach der Beschaffenheit des Verbrechens und dem Grade der Zurechnung richten. Plato hat hierüber mehrere Vorschriften ertheilt,

und Beherrschung anderer Völker seyn. Diese besondern Zwecke einer Gesetzgebung sind theils unsittlich, theils untergeordnet, und dürfen nur insofern verfolgt werden, als es sich mit dem obersten Zwecke verträgt. In Beziehung auf den Staat aber kann der oberste sittliche Zweck der Gesetzgebung nur das Allgemeine Beste seyn, an welchem alle Individuen auf gleiche Weise theilnehmen, und ohne deßen Erhaltung und Beförderung die bürgerliche Gesellschaft nicht bestehen kann. Für dieses allgemeine Beste müssen die Gesetze nothwendig die Sinnlichkeit bezähmen, und dem Egoismus der Individuen seine Schranken anweisen. Es erhellen hieraus auch die Eigenschaften, welche der Gesetzgeber selbst besitzen muß, so wie die Norm des Verfahrens, das er bey der Legislation zu beobachten hat. Er muß mit der Einsicht in die sittliche Bestimmung des Menschen eine tiefe Kentniß seiner gesamten Natur, und der aus dieser entspringenden äußern gesellschaftlichen Verhältnisse, verbinden, um die Art der Ausbildung der Bürger zu jener Bestimmung gesetzlich anordnen zu können, soweit sie durch Gesetze des Staats angeordnet werden mag. Höchster Zweck bey der Gesetzgebung muß ihm immer seyn, die Handlungen der Bürger überhaupt dahin zu richten, daß nach und nach aller äußere Zwang entbehrlich werde, und das eigene innere

nere Bewußtseyn der Bürger von ihren Pflichten zur Glückseeligkeit des Staats zureiche. Der Gesetzgeber muß daher vornämlich für die moralische **Erziehung** sorgen, als die Grundlage aller Rechtlichkeit der Staatsbürger überhaupt. Für die eigentliche positive Gesetzgebung machen die äußern gesellschaftlichen Verhältniße die Gegenstände aus; denn die innere Pflicht kann nicht Object eines positiven Gesezzes seyn. Jedes positive Gesetz bedarf Mittel, um die Beobachtung deßelben abseiten der Bürger zu sichern. **Plato** rechnet dahin Belehrung über die Gründe der Verbindlichkeit eines Gesetzes, Ehre und Belohnung für die Befolgung deßelben, Schande und Strafe für die Uebertretung. Alle Strafen dürfen nur solchen gesetzwidrigen Handlungen gelten, die mit Absicht und Kentniß des illegalen Charakters derselben geschehen, und sie dürfen außerdem keinen andern Zweck haben, als den Thäter für die Zukunft zu bessern, und andern einen Abscheu gegen ähnliche Vergehen einzuflößen. Die Strafe ist aber noch von dem **Ersatze** eines durch die Beleidigung zugefügten Schadens verschieden, als welcher ohnedem geleistet werden muß, so weit er möglich ist. Die Beschaffenheit und der Grad der Strafe müssen sich nach der Beschaffenheit des Verbrechens und dem Grade der Zurechnung richten. Plato hat hierüber mehrere Vorschriften ertheilt,

die noch itzt für die Kriminalgesetzgebung lehrreich und gültig sind. Ob er gleich den Begriff eines Verbrechens nicht genau und ausdrücklich vom Begriffe einer bloß gesetzwidrigen Handlung geschieden hat, so erhellt doch aus den Arten gesetzwidriger Handlungen, welche er anführt, und deren Strafbarkeit er im Allgemeinen beurtheilt, daß er den Unterschied kannte und gültig hielt. Er nimmt drey Hauptclassen der Verbrechen an, gegen Privatpersonen (Privatverbrechen), gegen den Staat (Staatsverbrechen), und gegen die Religion (Religionsverbrechen); die beyden letztern erklärt er mit Recht für die strafwürdigsten. Auch die Todesstrafe ließ Plato zu gegen einen Verbrecher, deßen Unthaten die äußerste Strafe verdienen, bey dem keine Besserung zu hoffen ist, und deßen entledigt zu seyn das dringende Bedürfniß des Staates verlangt. Die Verbrechen müssen vor der Bestrafung untersucht, und streitige Rechte unter den Bürgern müssen entschieden werden. Dazu muß der Staat einen Gerichtshof einsetzen, für deßen Einrichtung ebenfalls Plato mehr Vorschläge gethan hat. Streitige Rechte der Bürger können durch Schiedsrichter ausgeglichen werden, oder auch durch ein förmliches Gericht, deßen Verhandlungen öffentlich seyn müssen. Ueber Staatsverbrechen, weil sie den Staat im Ganzen angehn, sollte auch das ganze Volk das

Urtheil sprechen. Zur höchsten Instanz bestimmte Plato ein Gericht, das aus den einsichtsvollsten und besten Männern bestände, die gefällten Sentenzen prüfte, oder, wo das Urtheil zweifelhaft sey, zuletzt den Ausschlag gäbe. Unter den Mitteln der Beweisführung wollte Plato den **Eid** nur in den Fällen gestatten, wo es einleuchtend sey, daß der Schwörende durch den Meyneid nichts gewinnen könne; denn in einem entgegengesetzten Falle sey der Eid bey dem schwankenden Religionsglauben ein höchst unsicheres Mittel. Die beträchtliche Zahl einzelner positiver Gesetze, die in **Plato's** Büchern von den Gesetzen aufgestellt sind, kann hier nicht Platz finden, da sie sich ohnehin auf die Localität und eine bestimmte Verfassung von **Kreta** beziehen.

Die hieher gehörigen classischen Stellen sind in Plato's Büchern de legibus zerstreut. Man muß diese Bücher ganz und im Zusammenhange lesen, wenn man sich einen vollständigen Begriff von der Platonischen Theorie der Gesetzgebung machen will. Vergl. Tennemann's System der Plat. Phil. B. IV. S. 222. ff.

§. 249.

Die große Aufmerksamkeit, welche Plato auf die Beförderung der Sittlichkeit wan-

dte, machte ihm auch die Erziehung der Kinder zu einem vorzüglich wichtigen Gegenstande wissenschaftlicher Bearbeitung. Schon die gemeine Erfahrung lehrt, daß die Erziehung zwar nicht den Mangel natürlicher Anlagen zu ersetzen, aber doch die Richtung derselben zum Guten oder Schlimmen zu bewirken, wenigstens außerordentlich zu begünstigen vermöge; und für einen Staat, deßen Zweck Sittlichkeit der Bürger, und deßen Haupttriebfeder Achtung vor dem Moralgesetze seyn sollte, mußte die Erziehung, dem Staatszwecke gemäß angeordnet, als das erste, heilsamste und nothwendigste Mittel erscheinen. Plato ließ es daher im der innigen Ueberzeugung, welche er hiervon hatte, auch nicht dabey bewenden, seinen Zeitgenossen einzelne gute Maximen für die Erziehung zu ertheilen, oder Fehler, die von ihnen gewöhnlich hierinn begangen wurden, zu rügen, worauf sich Sokrates eingeschränkt hatte; sondern er bemühte sich, allgemein anwendbare pädagogische Grundsätze aufzustellen, und in ihnen die Principien einer eigentlichen Erziehungswissenschaft. Da die Erziehung mit dem Zwecke des Staats zusammenstimmen muß, so ist ihr auch durch diesen ihr Ziel gegeben; sie soll den Mensch zur Tugend bilden, d. i. zu einem guten Bürger. Dem zufolge ist es ihr Geschäfft, die natürlichen Anlagen des Menschen zu entwickeln, die Aeusserungen derselben auf

Sitt-

Sittlichkeit hinzulenken, und die Hindernisse zu entfernen, oder unkräftig zu machen, die hier im Wege seyn, und das Gegentheil deßen, was die Erziehung beabsichtigt, hervorbringen möchten. Weil aber nicht alle Anlagen des Menschen für seine höchste Bestimmung von gleicher Wichtigkeit sind, so muß der Erzieher auf das richtige Verhältniß achten, das hier nothwendig ist; er muß seinen vornehmsten Fleiß auf die Cultur der Vernunft wenden, und demnächst auf die Bildung der niedern Seelenkräfte und des Körpers Rücksicht nehmen; so daß eine vollkomne Harmonie aller Kräfte unter der Herrschaft und Regierung der Vernunft entspringe. Die Art der Erziehung muß dem persönlichen Zustande des Menschen im zarten Alter der Kindheit und in der Jugend angemessen seyn; äußerer Zwang ist zu verbannen; der Erzieher und Lehrer muß die Individualität seines Zöglings studiren, und ihm durch sein geschicktes und gefälliges Benehmen für die Bildung und den Unterricht Interesse einflössen, anstatt ihn durch rauhe Behandlung, oder eine unnatürliche widersinnige abgeschmackte Methode der Belehrung, davon abgeneigt zu machen. Zwar sollen Körper und Geist zu Einem und demselben Zwecke erzogen werden, und es darf in Beziehung auf diesen keine Disharmonie unter ihnen obwalten; beyde aber erfodern zu

ihrer Ausbildung verschiedene Mittel; daher läßt sich die Erziehung in die physische und geistige eintheilen. Schon vor der Geburt des Kindes liegt den Eltern eine pädagogische Verpflichtung ob; sie müssen durch die Sorge für ihren körperlichen und Gemüthszustand die eigene physische und moralische Verderbniß verhüten, um nicht dem Kinde einen Krankheitsstoff oder den Saamen moralischer Gebrechen mitzutheilen. Nach der Geburt bedarf das erste Alter des Kindes die eifrigste Pflege und Wachsamkeit, weil in diesem die Entwickelung von Körper und Seele am schnellsten geschieht. Plato giebt die Regel, daß der Erzieher vornämlich einen Mittelzustand des Kindes zwischen Schmerz und Vergnügen zu erhalten suche. Um dem Körper in der Folge Gesundheit, Stärke, Gewandtheit zu verschaffen, dienen vielfache, doch gehörig gemäßigte, Uebungen, die auch nicht bloß zur Bildung einzelner Gliedmaaßen und Fertigkeiten, sondern des Körpers überhaupt in allen seinen Theilen, abzwecken müssen. Die Erziehung muß mit der Cultur des Gefühlvermögens anfangen, daß in den Kindern der Sinn für das Harmonische, Schöne, Gute geweckt werde; dazu sind Hülfsmittel das Lesen der Dichter, Musik, Gesang und Tanz, doch unter Bedingungen der Sittlichkeit. Nächst dieser ästhetischen Bildung müßen die moralische

lische, und dann die eigentlich geistige, die Entwickelung der Vernunft, den Erzieher beschäfftigen. In Ansehung der moralischen komt es hauptsächlich darauf an, die sinnlichen Triebe zu bezähmen, und unter das Sittengesetz zu ordnen, durch Erhöhung des moralischen Gefühls. Als Mittel zur Entwickelung der Vernunft empfiehlt Plato den Unterricht in den mathematischen Wissenschaften, von denen zur Philosophie nach der dialektischen Methode überzugehn ist. Die Mädchen müssen übrigens eben so erzogen werden, wie die Knaben.

De legg. I. p. 42 sq. II. p. 58 sq. VI. p. 279 sq. VII. p. 321 sq. VIII. p. 400 sq. De Republ. III. p. 290 sq. V. p. VI. p. 85 VII. p. 134 IX p. 239.

§. 250.

Unter den Philosophemen des Plato ist seine Vorstellungsart von der Natur des Schönen noch einer besondern Erwähnung werth. Das Schöne ist nur dem Menschen erkennbar, als welcher allein Sinn für Harmonie, das Wesen des Schönen, hat. Mit dem Schönen muß nicht das Angenehme, Nützliche, Anständige, Gute verwechselt werden, wenn gleich die Griechen das Wort

καλον

καλον zuweilen auf diese letztern Begriffe anwandten, wie es auch im heutigen deutschen Sprachgebrauche des gemeinen Umgangs mit dem Worte Schön zu geschehen pflegt. Es giebt eine körperliche und eine geistige Schönheit; die Schönheit überhaupt wird also nicht bloß durch das Auge und Ohr wahrgenommen, sondern auch durch den Verstand gedacht; eine Behauptung, zu welcher Plato selbst durch den griechischen Sprachgebrauch (des Wortes καλος) verführt wurde. Man muß aber schöne Gegenstände, die wirklich wahrgenommen werden, von dem Schönen an sich selbst (dem Urschönen) unterscheiden; jene wechseln beständig ihre Form; das Schöne an ihnen entsteht, läßt eine Erhöhung und Verminderung zu, und kann ganz verschwinden; das Urschöne hingegen ist sich ewig gleich; es ist an keinen bestimmten Ort, keine Zeit, kein Verhältniß, kein bestimmtes erkennendes Subject gebunden, und eben so wenig an irgend ein bestimtes Object; es ist absolut für sich vorhanden, und alle concrete Gegenstände sind und werden nur dadurch schön, daß sie an dem Urschönen Theil nehmen. Das Urschöne kann also nur durch eine Idee der Vernunft existiren. Diese besteht in dem Ebenmaaße und der Harmonie, oder der Vollkommenheit selbst, die sich äußerlich offenbart; sie ist der Widerstrahl des Vollkommnen, der

sichtbare Abglanz deßelben. Das körperliche Schöne liegt denn in der Harmonie materieller Theile jener Idee gemäß; das geistige Schöne liegt in der Harmonie der Erkenntniß und der Handelsweise mit den Regeln und Gesetzen der Vernunft. Die geistige Schönheit ist ein unmittelbares Erzeugniß der Vernunft selbst; die materielle ist durch die oberste Intelligenz hervorgebracht, welche die Materie nach mathematischen Ideen formte; der Mensch hat die Fähigkeit die materielle Schönheit zu erkennen, indem er sie unter die Idee des Urschönen subsumirt. Im Menschen können beyde Schönheiten, die geistige und die körperliche, vereinigt seyn, und diese Vereinigung stellt den schönsten Gegenstand dar, welcher sich denken läßt; doch ist die geistige Schönheit des Menschen die edelste, und sie darf nicht fehlen, wenn auch die körperliche fehlen sollte. Die Wirkung eines schönen Objects auf den Gemüthszustand ist zwar ein angenehmes Gefühl (Wohlgefallen), aber dieses Wohlgefallen ist rein und uneigennützig, und steht in keiner Beziehung weder auf den Nutzen oder Schaden, welchen das Object gewährt, noch auf den besondern Reiz der Sinnenwerkzeuge. Die Menschen sind alle vermöge einer natürlichen Anlage für diese Wirkung empfänglich; aber der Grad und die Art der Wirkung sind bey den Individuen ver-

verschieden, eben daher auch ihre Urtheile über einen schönen Gegenstand von einander abweichend, nach der Verschiedenheit ihrer Erziehung, Kentniße, Vorurtheile, und vornämlich des sittlichen Charakters. Die Künste des Schönen können sich übrigens nur durch **Nachahmung** der **Natur** äußern; für die Beurtheilung kömt es darauf an, was für Gegenstände der Künstler zur Nachahmung wählt, und wie er sie darstellt. Das Vergnügen an einem Kunstwerke kann der Maaßstab des Werthes nicht seyn; es ist relativ in Ansehung der Subjecte, und muß selbst nach jenen Bedingungen gewürdigt werden. Was die Wahl der Gegenstände betrifft, so darf die Kunst nur solche Gegenstände darstellen, die schon in der Natur schön sind, und unter diesen am meisten solche, mit denen zugleich ein hoher Grad sittlicher Güte verbunden ist. Die Mittel dazu müssen der Darstellung des Gegenstandes durchaus angemessen seyn. Gerade, weil **Plato** das Sittlichgute und das Schöne für identisch hielt; (denn das Sittlich-Böse konnte nach seiner Meynung nie schön seyn); das Schöne nur ein sichtbarer Ausdruck des Sittlich Guten ist, der eher und leichter von dem Menschen aufgefaßt, und von einem sinnlich lebhaftern Wohlgefallen begleitet wird; so rieth er zur Bildung eines sittlichen Charakters

ters von der Erwackung und Bildung des ästhetischen Gefühls auszugehn.

S. Hippias maj. Dieser Dialog ist für Plato's Lehre vom Schönen classisch. Vergl. De legg. II. 60. Polit. p. 108. Charmides p. 118. Phaedo p. 227. Cratylus p. 345. Sympos. p. 245. 247. Phaedrus p. 328. Philebus p. 290. sq. Tennemann's System d. Plat. Ph. B. IV. S. 265.

§. 251.

Das Verdienst des Plato um die Philosophie, als Wissenschaft, überhaupt läßt sich in folgenden allgemeinen Zügen zusammenfassen: **Erstlich**: Plato hatte einen bestimmtern Begriff, als seine Vorgänger, von dem Objecte, Zwecke, und Umfange der Philosophie; er erkannte und unterschied genauer die besondern Aufgaben, auf deren Beantwortung sich diese Wissenschaft eigentlich einzulassen hat. Die Principien des Denkens, der Erkenntniß, der Sittlichkeit, Gott und Unsterblichkeit, Natur und Freyheit, sind die Hauptziele, nach deren Aufklärung er strebte. **Zweytens**: Er suchte nicht bloß das Interesse der theoretischen Vernunft zu befriedigen, wie die berühmtesten metaphysischen Parteyen vor ihm gethan hatten; auch drang er sich selbst und andern keine Gleichgültig-

gültigkeit gegen die Fragen der theoretischen Vernunft auf, und wiegte sich nicht nach dem Beyspiele der Sokratiker in einen Indifferentismus in theoretischer Hinsicht ein, um sich desto eher bey einer Moral für das Haus und für den Markt zu beruhigen; sondern ihm waren das theoretische und das praktische Interesse des Menschen von gleicher Wichtigkeit, und seine Absicht war darauf gerichtet, die Befriedigung des letztern durch die Befriedigung des erstern zu bewirken. Drittens: Er hellte den Gegensatz zwischen dem Zufälligen und Veränderlichen, und dem Festen und Bleibenden in der Erkentniß, mehr auf, und da er die Gründe deßelben in dem Erkentnißvermögen entdeckte, so war er es, der zuerst die Natur des Erkentnißvermögens tiefer erforschte, und die Möglichkeit einer Verbindung zwischen reiner und empirischer Philosophie einsehn ließ, wenn gleich die Art der Verbindung, welche er selbst unternahm, nicht die richtige war. Viertens: Die Platonische Philosophie hat Originalität; sie beruht auf einem eigenthümlichen Principe, wiewohl die Philosopheme der Vorgänger Veranlassung gegeben hatten, daß Plato diesen Gang in der Speculation wählte; außerdem aber zeichnet sie sich vor den ältern Versuchen auch durch eine ohne Vergleich größere Vollständigkeit, durch mehr innern Zusammenhang, und eine gewiße Einheit des

Gan-

Ganzen aus. Die Vernunft wurde in derselben für das Vermögen der Principien zur Erkenntniß der Dinge an sich (das Vermögen der Ideen) angenommen; bloß die Wahrnehmung zufälliger veränderlicher Merkmale ward der Sinnlichkeit angewiesen. Um nun die Möglichkeit der Uebereinstimmung der Ideen mit ihren Objecten zu erklären, mußten beyde, die Ideen sowohl als die Objecte, auf eine und dieselbe Grundursache (den göttlichen Verstand) zurückgeführt werden. So wurde die Vernunft die einzige Erkentnißquelle für die Philosophie, und diese wurde nun als Wissenschaft des Charakters der Einheit fähig. — Wenn man inzwischen die erwähnten Vorzüge der Platonischen Philosophie zugesteht, so können sie doch nur insofern für Vorzüge gelten, als sie einen beträchtlichen Fortschritt der philosophirenden Vernunft zum Heiligthume des Wahren, Guten und Schönen andeuten. Beurtheilt man den Platonismus in Beziehung auf seinen objectiven wissenschaftlichen Werth, so sind ihm sehr wesentliche Mängel vorzuwerfen, und man muß ihn im Ganzen für ein mislungenes System erklären. Erstlich: Das Princip deßelben: Die Vernunft ist die Erkentnißquelle der Dinge an sich, ist unerwiesen. Es wird aus der Unveränderlichkeit der Ideen und ihrer Abkunft aus dem göttlichen Verstande gefolgert; aber ob das Merkmal des Unveränderlichen auf das

Ding an sich übertragen werden könne, ist problematisch, und die göttliche Abkunft der Ideen, als solcher, war vollends ein Irrthum, der daher rührte, daß **Plato** die Natur der allgemeinen Begriffe verkannte, und ihre Entstehungsart aus dem Vermögen der Vernunft nicht einsah.

Zweytens: Es gebricht im Platonismus an einem Leitfaden, um sich der Vollständigkeit der Erkentnißprincipien, auch wenn man die Ideen dafür halten wollte, zu vergewissern. Denn die Bestimmung der Ideen ist von der Wahrnehmung der Objecte, und der Zurückführung derselben auf einen Gattungsbegriff, abhängig, welche keiner Regel a priori unterworfen ist.

Drittens: Plato hat zwar das gesamte Gemüthsvermögen nach seinen Hauptzweigen, dem Vorstellungs- Begehrungs- und Gefühlsvermögen unterschieden; aber er ist weder in die specifische Natur eines jeden dieser besondern Vermögen recht eingedrungen, und hat die wahren Grenzen derselben genau von einander getrennt; noch hat er die nothwendigen Bedingungen derselben, das Wesentliche und Zufällige bey ihnen, und ihr gegenseitiges Verhältniß, mit gehöriger Schärfe aufgesucht und festgesetzt. In Betreff des Vorstellungsvermögens verfehlte er ganz die wahre Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand; seine Ideen sind daher nichts weniger als eigentlich reine Begriffe und reine Erkentnißprincipien, wiewohl er sie für

Producte der Vernunft allein hielt, und den Antheil der Sinnlichkeit daran nicht bemerkte. Zur Begründung der Sittlichkeit schien das Ideenprincip ein besserer Führer zu seyn; denn die Idee des Absolut Guten liegt wirklich nur in der Natur der Vernunft, und Plato wurde in der Auffindung derselben durch das moralische Gefühl unterstützt. Aber die praktische Gültigkeit jener Idee und der Charakter der Verbindlichkeit des durch sie bestimmten Sittengesetzes waren damit nicht dargethan; der Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Freyheit war nicht hinreichend aufgeklärt; und die Sicherheit der Moral beruhte auf der schwankenden Voraussetzung der Sicherheit des Ideenprincips In theoretischem Betrachte. Dem Plato entgieng daher auch der wahre Theilungsgrund der theoretischen und praktischen Philosophie im Wesen der Vernunftthätigkeit selbst.

S. Tennemanns System der Plat. Ph. B. IV S. 279.

Neunte Epoche

der griechischen Philosophie.

Geschichte des Aristotelischen Systems.

Quellen: Αριστοτελους τα εὑρισκομενα. *Aristotelis Opera*, quae exstant, *graece*, studio *Friderici Sylburgii*, Veterensis. Francof. 1587. Voll. V, 4. Diese Ausgabe des griechischen Textes der sämtlichen Aristotelischen Werke ist bis itzt die beste, und auch für den Handgebrauch die bequemste. Den einzelnen Büchern ist eine nicht unbeträchtliche Sammlung der abweichenden Lesarten aus Handschriften und Editionen beygefügt. Der Text selbst ist sehr correct gedruckt. Die Ausgabe ist aber zu unserer Zeit nicht so leicht zu erhalten, wie folgende: *Aristotelis Opera omnia*, quae exstant, *graece* et *latine*, veterum ac recentiorum interpretum, ut *Adr. Turnebi*, *Is. Casauboni*, *Iulii Pacii*, studio emendatissima, cum *Kyriaci Strozae*,

zae, patritii Florentini, libris *duobus* graecolatinis *de republica* in supplementum *Politicorum Aristotelis*. Editore *Guilielmo du Val*, Pontesiano, Prof. Paris. Voll. IV; fol. Lutet. Paris. 1639 — 1654 (nach dem neuesten Abdrucke). Die Kritik des griechischen Textes hat durch Dü Val wenig gewonnen; am Rande sind sparsam einzelne Varianten aus ältern Editionen, namentlich der Casaubonschen, angemerkt, oft unrichtig und undeutlich. Die lateinischen Uebersetzungen der einzelnen Bücher sind von verschiedenen Verfassern und haben verschiedenen Werth; größtentheils sind sie fehlerhaft und unverständlich, zumal bey philosophischen Raisonnements im Originale. Die vom Dü Val vorgesetzte Uebersicht der Aristotelischen Schriften ist höchst erbärmlich, so wie auch das dreyfache Register der Namen, Wörter und Sachen wegen seiner Unvollständigkeit und durchaus unzweckmäßigen Einrichtung ganz ohne Nutzen ist. Der Druck des griechischen Textes ist uncorrect. — Eine neue Ausgabe der Werke des Aristoteles ist von mir angefangen: *Aristotelis Opera omnia*; *graece*, ad optimorum exemplarium fidem recensita, cum annotatione critica, librorum argumentis, et nova versione *latina*. Biponti 1791. 8. Vier Bände sind bereits abgedruckt, wovon die drey ersten außer dem literarischen Apparate das Organon, und der letzte die Rhetorik enthalten. Die Unternehmung ist auf Seiten der Verlagsgesellschaft in Zweybrükken durch den französischen Krieg gestört

worden; sie wird aber hoffentlich nach Beendigung deßelben ihren Fortgang haben.

Von einzelnen Aristotelischen Schriften scheinen mir nachstehende Ausgaben und neuere Commentare die brauchbarsten und lehrreichsten zu seyn: Aristotelis *Organon*, graece et latine, *Iulio Pacio* interprete, cum argumentis, notis et tabulis synopticis; Francof. 1597. 4. — *I. Pacii* Commentarius analyticus in *Isagogen Porphyrii* et *Organon Aristotelis*; ibid. eod. a. — *Aristotelis* commentationum *de natura* libri VIII; *de coelo* IV; de ortu et interitu II; Meteorologicorum IV; de anima III; et Parva Naturalia; *graece*, cum variis lectionibus; ap. Guil. Morel. Paris. 1561. 4. — *Aristotelis* de naturali auscultatione libri VIII, *graece* et *latine*, *Iulio Pacio* interprete; Francof. 1596. 8. *Ejusd. de anima* libb. III. cum commentario *Iulii Pacii*; ibid. eod. a. *Ejusd.* libb. *de coelo*; *ortu et interitu*; *Meteorologica*; *de mundo*; *parva Naturalia*; *graece* et *latine* per *Iul. Pacium*; Francof. 1601. 8. — Arist. *de mundo* liber; ed. *I. C. Kapp.* Altenb. 1792. Eine deutsche Uebersetzung dieses Buchs hat Schultheß besorgt (Zürich 1782 8.). Von den Büchern des Aristoteles über die Seele ist neuerlich auch eine schätzbare deutsche Uebersetzung erschienen von M. W. Voigt (1794). — Ausser einigen ältern Ausgaben der Metaphysik des Aristoteles, die nur in größern Bibliotheken vorkommen, und in Beziehung auf Kritik des Textes merkwürdig sind, ist kein besonderer Abdruck derselben, und irgend belehren-

der neuerer Commentar darüber vorhanden. Das erste Buch hat Hr. Prof. Fülleborn deutsch übersetzt in den Beyträgen zur Geschichte der Philosophie St. II. — Aristotelis *Ethica Nicomachea*, cum commentariis *Petri Victorii*; Florent. 1583 fol. — *Ar. Ethicorum ad Nicomachum* libri X; graece, cum latina versione *Dionysii Lambini* et notis *Guilielmi Wilkinson*; Oxonii, e theatro Sheldon. 1716; 4. Eine deutsche Uebersetzung der Ethik an den Nikomachus ist vom Hrn. Prediger Jenisch in Berlin geliefert worden; die aber noch eine bessere wünschen läßt. Einen lateinischen Auszug des Inhalts, der sehr gut gerathen ist, gewährt die Probeschrift des Herrn Dellbrück in Magdeburg. — Von den Magnis Moralibus und den Ethicis ad Eudemum des Aristoteles hat man keine neuere besondre Ausgabe. — Aristotelis *Politicorum* libri VIII; *graece*, ex versione latina et cum commentariis *Petri Victorii*; Florent. 1576; fol. — Aristotelis *Politica*, *graece* et *lat.* ex versione *P. Victorii*, cum prooemio et introductione *Herm. Conringii*; Helmstad. 1656; 4. — Aristotelis *Oeconomica*; graece; ap. Guil. Morelium Paris. 1560. 4. Vom zweyten Buche steht eine deutsche Uebersezzung in: C. F. Hugo Abhandlungen aus dem Finanzwesen (Berlin. 1774. 8). — Arist. de *virtutibus et vitiis* libellus; graece; cura *Cheradami*; Lutet. 1529. 4. — Ejusd. liber, qui dicitur *Secretum Secretorum*, S. *de regimine principum*; Paris. 1520. 12. Diese beyden letzten kleinen Schriften

sind dem Aristoteles untergeschoben. — Das kleine Fragment der Poetik des Aristoteles hat unter allen Werken dieses Philosophen die sorgfältigste Bearbeitung erfahren; wiewohl dennoch einem künftigen Kritiker und Erklärer noch Gelegenheit, sich Verdienst zu erwerben, übrig gelassen ist. Die besten neuern Ausgaben der Poetik sind von Jak. Upton (Cantabr. 1669. 8); von Theod. Goulston (Glasguae 1745. 8.) von Winstanley (Oxon. 1780. 8.); von G. Cooke (Cantabr. 1785. 8); von Tyrwhitt (Oxon. 1794. 8). Als Commentare über die Aristotelische Poetik, und auch in wissenschaftlicher Hinsicht überhaupt, verdienen studiert zu werden: Lessing's Hamburgische Dramaturgie; Theile II (Hamburg 1767. 8). - Aristotle's treatise *on poetry* translated, with notes on the translation, and on the original; and two dissertations on poetical and musical imitation; by *Thomas Twining*. London 1789. 4. — A *Commentary* illustrating the *Poetic* of Aristotle, by examples taken chiefly from the modern poets. To which is prefixed a *new* and *corrected* edition of the *translation* of the Poetic. By *H. I. Pye*. London 1792. 4. (Die erste Ausgabe der Uebersetzung erschien London 1788. 8.) — Eine deutsche Uebersetzung der Poetik, die sehr fehlerhaft ist, mit weitläufigen ungenießbaren Noten und Abhandlungen, haben wir von M. C. Curtius (Hannover 1753. 8). Eine Probe einer neuen deutschen Uebersetzung von mir steht im: Museum für die griechische und römische Literatur; heraus-

ausgegeben von C. P. Conz St. II. — Auch von der Rhetorik des Aristoteles hat man eine ziemliche Zahl besonderer Ausgaben, die bey dem Abdrucke im vierten Bande der Zweybrücker Edition der Werke des Aristoteles sowohl zur Kritik, als Erläuterung des Textes, benutzt sind. Handausgaben sind erschienen zu Oxford 1759. 8; und zu Leipzig 1772. 8. Eine lehrreiche Sammlung kritischer und erklärender Anmerkungen ist folgende: Animadversiones et lectiones ad Aristotelis libros III Rhetoricorum; auctore *I. S. Vater*; Lipf. 1794. 8. — Die Fragmente, Titel und Notizen verlorner Schriften des Aristoteles findet man hinter den Casaubonischen und Du Vallschen Ausgaben; doch äußerst unvollständig; sehr vieles, was dahin gehörte, und bey den alten Schriftstellern, hauptsächlich den griechischen Auslegern des Aristoteles, zerstreut ist, wird dort vermißt. Vergl. Arist. Opp. ed. Bip. T. I. p. 202. sq. Fabricii Bibl. Gr. Vol. III ed. Harles.

Griechische Ausleger des Aristoteles: Die Commentare derselben müssen als Hauptquellen der Aristotelischen Philosophie, theils sofern sie mannichfaltige und umständliche Erläuterungen derselben liefern; theils sofern sie wichtige Bruchstücke aus verlornen Aristotelischen und andern philosophischen Werken des Alterthums enthalten; theils endlich wegen vieler historischer und literarischer Notizen, welche man aus ihnen allein schöpfen kann, betrachtet werden. In einem andern

Gesichtspuncte genommen dienen sie als Quellen der Geschichte des Aristotelischen Systems in den folgenden Jahrhunderten, und der succeßiven Abänderungen und Verunstaltungen, welche es erfuhr. Die Benutzung erfodert eine große Behutsamkeit; denn ihre Verfasser, zumal die später lebenden, haben sehr oft den Aristoteles misverstanden, nach Vorurtheilen und besondern Zwecken die Philosopheme deßelben erklärt, und, was das schlimmste ist, einen Synkretismus sowohl der ältern, als vornämlich der damals geltenden philosophischen Vorstellungsarten mit den Aristotelischen zu bewirken gesucht. (Vergl. oben S. 8.) Deswegen dürfen sie aber durchaus nicht vernachlässigt werden. Daß über der Geschichte der Philosophie die ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt hindurch bis auf das Mittelalter herab noch eine Dunkelheit ruht, und die Ursachen mancher Erscheinungen in dieser Periode der philosophischen Welt nicht hinreichend aufgeklärt sind, rührt am meisten daher, daß man die Ausleger des Aristoteles gar nicht oder zu wenig studirte. Es ist dieses inzwischen ein Studium, welches auch einen fleißigen Gelehrten mehrere Jahre beschäfftigen kann, und für welches Hülfsmittel nöthig sind, die nur große Bibliotheken darbieten mögen. Es wäre aber zu wünschen, daß Jemand einmal sorgfältig die Ausbeute zu gewinnen suchte, welche sich aus den griechischen Auslegern des Aristoteles zur Aufhellung der Geschichte der Philosophie ziehen läßt. Er

würde

würde Gelegenheit haben, einen Reichthum. verborgenen Erzes zu Tage zu fördern.

Sehr zu bedauern ist, daß gerade die Werke der ältesten Commentatoren des Aristoteles, namentlich der Schüler deßelben, meistens verloren sind. Es gehören dahin mehrere Schriften des Theophrast, des Phanias, Eudemus von Rhodus, Pasikrates von Rhodus u. a. Diese kennen wir nur aus Anführungen der jüngern Ausleger. Eben so sind von den Commentaren des Nicolaus von Damaskus Herminus, Aspasius, des jüngern Aristoteles, Aristo Julietes Ceus, Athenodor von Tarsus, Annaeus Cornutus, Alexander Aegaeus, Adrast von Aphrodisias, Lucius, Maximus, Jamblichus, Asklepius von Tralles, Nikomedes, Nikostratus u. a. nur Bruchstücke und Nachrichten, wiewohl doch zum Theile sehr schätzbare, in den spätern auf uns gekommenen Commentaren übrig geblieben. Von den letztern, so viele deren gedrukt sind, und nicht bloß handschriftlich in Bibliotheken existiren, sind folgende die merkwürdigsten: A Commentare zum Organon: *Alexandri Aphrodisiaei* (er blühte gegen das Ende des zweyten Jahrh. n. C. G.) Commentarius in *lib. I Analyticorum priorum* Aristotelis; *graece*; vna cum commentariis *Io. Philoponi* et *Leonis Magenteni* in Anal. prior. Venet. 1536 fol. — *Ejusdem* comment. in Arist. *Topicorum* libb. VIII; *graece*; Venet. 1526. fol. — *Ejusd.* Comment. in Aristot. *Elenchos Sophisticos*; *graece*;

ef; Venet. 1520. fol. Die Commentare des Alexander zu den Aristotelischen Büchern von den Kategorien, de interpretatione, und dem zweyten Buche der Analytica priora, sind entweder ganz verloren, oder befinden sich nur handschriftlich in irgend einer Bibliothek. Von dem Commentare zu den Analyticis posterioribus existirt eine Vaticanische Handschrift. — Vom Galenus (um die Mitte des zweyten Jahrh.) waren Commentare zum Organon des Aristot. vorhanden, die wir aber nicht mehr besitzen. Als Commentar des Buchs de elenchis sophisticis könte das Werkchen deßelben: περι των παρα την λεξιν σοφισματων gelten in den Opp. T. II. p. 73. ed. Charter. — *Porphyrii* (geb. 233) Isagoge in Aristotelis Categorias ad Chrysaorium; die gewöhnlich den Ausgaben des Organon vorgesetzt ist. S. Arist. Opp. T. I. p. 361. ed. Bip. *Ejusd.* Comment. in librum de *Categoriis*; graece; Paris. 1543. 4. Einige andere Commentare deßelben, deren die spätern Interpreten erwähnen, haben sich nicht erhalten — *Themistii Euphradae* (blühte unter der Regierung des Kayfers Julian) Paraphrasis *Analyticorum Posteriorum* Arist.; ex vers. *lat.* Hermol Barbari; Venet. 1499. fol. Zu den übrigen Theilen des Organon sind die Paraphrasen des Themistius verloren. — *Dexippi* (er blühte gegen das Ende des fünften Jahrh) quaestionum in Categorias libb. III; e vers. lat. *Io. Bern. Feliciani* Venet. 1566. fol. — *Ammonii Hermeae*; (blühte am Ende des fünften

Jahr-

Jahrh.) Commentarius in *Porphyrii Isagogen* in Arist. *Categorias*; graece Venet. 1500. fol. — *Ejusd.* Comment. in Arist. *Categ.* et librum *de interpretatione*; graece; ibid. 150?; fol. Noch einige andere Commenta e des Ammonius sind in Handschriften übrig. — Vom Damascius (im Anfange des sechsten Jahrh.), dem Lehrer und Freunde des vortrefflichen Simplicius, haben wir nur ein paar Fragmente des Werkes: Απορίαι και λύσεις περι αρχων, deren eines in I. C. Wolfii Anecdotis graecis sacris et prof. Vol. III p. 195. (Hamb. 1723) steht; ein anderes von Iriarte in den Cat. Codd. bibl. Matrit (p. 330) eingerückt ist. — *Simplicii* (er blühte um die Mitte des sechsten Jahrh.) Commentarius in Aristotelis Categorias; graece; Venet. 1499. fol. — *Io. Philoponi* (eines Zeitgenossen und Gegners des Simplicius) Scholia in *Analytica priora*; graece; cum *Leonis Magentini* commentario; Venet. 1536; fol. *Ejusd.* Scholia in *Analytica posteriora*, ex Ammonii ore excepta; *graece*; cum *Anonymi* et *Eustratii* commentariis in eosdem Aristotelis libros; Venet. 1534 fol. In einigen Handschriften finden sich auch Scholien des Johannes zu den Aristotelischen Kategorien, die man in andern dem oben berührten Commentare des Ammonius zu denselben eingewebt antrifft. Auch sind noch handschriftlich Scholien zu dem Buche de interpretatione da. — *Ioannis Damasceni* capita philosophica s. dialectica (Erläuterungen der Aristotelischen Logik) *graece*;

in

in den Opp. Vol. I. Paris. 1712. fol. — *Michaelis Pselli*, Constantinopolitani, (Lehrers des Michael Ducas) Compendium in *quinque voces Porphyrii* et *Arist. praedicamenta*; gr. Paris. 1541. 12. *Ejusd.* paraphrasis libri Arist. *de interpretatione*; gr. cum Ammonii et Magenteni comment. Venet. 1503. fol. *Ejusd.* Synopsis logicae Aristotelis (aus welcher die Summula des Petrus Hispanus meistens entlehnt ist); gr. et lat. ex edit. *El. Ehinger.* Aug. Vindel. 1597. 8. — *Nicephori Blemmydae* (blühte um 1254) Epitome *logicae doctrinae* Aristotelis; gr. et lat. edidit *Io. Wegelinus*; Aug. Vindel. 1605. 8. — *Georgii Aneponymi* compendium philosophiae S. Organi Aristotelis; gr. et lat. ex vers. *Io. Vogelini.* Aug. Vindel. 1600. 8. — B. Commentare zur theoretischen Philosophie des Aristoteles; *Alexandri Aphrodisiaei* physicorum scholiorum, dubitationum et solutionum libri IV; graece, vna cum Alexandri libro *de Fato* Venet. 1536. fol. *Ejusd.* in quatuor libros Arist. *de Meteoris* Commentarius; *graece* cum libro de mixtione et *Io. Philoponi* Comment. ad libb. Arist. *de generatione et corruptione*; Venet. 1527. fol. (Es ist indeßen zweifelhaft ob dieser Commentar zu den Meteorologicis wirklich den Alexander zum Verfasser habe, und nicht vielmehr einem andern jüngern Ausleger zugeschrieben werden müsse). *Ejusd.* Comment. in librum Aristotelis *de sensu* et *iis*, *quae sub sensum* cadunt; *graece*; ad calcem *Simplicii* in libb. *de anima* Arist. Ve-

Venet. 1527. fol. *Ejusd.* Commentarii in libb. XII. Metaphysicorum Aristotelis, *latine* ex versione *Genesii Sepulvedae*; Venet, 1561. fol. Auch bey diesem Commentare ist es zweifelhaft, ob Alexander von Aphrodisias wirklich der Verfasser sey; einige haben ihn dem Alexander Aegaeus beygelegt, wiewohl mit nicht ganz trifftigen Gründen. Der griechische Text existirt nur handschriftlich. Andere Commentare des Alexander Aphrodis. zu den Büchern de generatione et corruptione, de coelo, de anima, zu den auscultationibus physicis, sind verloren, oder ebenfalls bloß in Codd. übrig. — Von einem Commentare des Syrianus († 450) zu den Metaphysicis des Aristoteles, den mehrere Handschriften vollständig im griechischen Originale enthalten, ist nur ein Theil (zum II. XIII. XIV. Buche der Metaph.) gedruckt, und zwar lateinisch nach der Uebersetzung des Hieronymus Bagolinus Venet. 1558. 4. — *Themistii* Paraphrasis librorum VIII Arist. *de physica auscultatione*; *latine*; ex vers. *Hermolai Barbari* Venet. 1500. fol. *Ejusd.* paraphrasis librorum *de anima*; ex lat. vers. Hermolai; ibid. eod. a. *Ejusd.* paraphrasis librorum *de memoriâ et reminiscentia*, *de somno et vigilia*, *de insomniis*, *de divinatione per somnum*; ex *Hermolai* versione; Basileae 1530. fol. Griechisch sind alle diese Paraphrasen des Themistius gedruckt zugleich mit seinen Reden, und den Werken des Alex. Aphrodis. de anima (von denen deßen Commentar zu des Aristoteles Büchern

de

sind dem Aristoteles untergeschoben. — Das kleine Fragment der Poetik des Aristoteles hat unter allen Werken dieses Philosophen die sorgfältigste Bearbeitung erfahren; wiewohl dennoch einem künftigen Kritiker und Erklärer noch Gelegenheit, sich Verdienst zu erwerben, übrig gelassen ist. Die besten neuern Ausgaben der Poetik sind von Jak. Upton (Cantabr. 1669. 8); von Theod. Goulston (Glasguae 1745. 8.) von Winstanley (Oxon. 1780. 8.); von G. Cooke (Cantabr. 1785. 8); von Tyrwhitt (Oxon. 1794. 8). Als Commentare über die Aristotelische Poetik, und auch in wissenschaftlicher Hinsicht überhaupt, verdienen studiert zu werden: Lessing's Hamburgische Dramaturgie; Theile II (Hamburg 1767. 8). - Aristotle's treatise *on poetry* translated, with notes on the translation, and on the original; and two dissertations on poetical and musical imitation; by *Thomas Twining*. London 1789. 4. — A *Commentary* illustrating the *Poetic* of Aristotle, by examples taken chiefly from the modern poets. To which is prefixed a *new* and *corrected* edition of the *translation* of the Poetic. By *H. I. Pye*. London 1792. 4. (Die erste Ausgabe der Uebersetzung erschien London 1738. 8.) — Eine deutsche Uebersetzung der Poetik, die sehr fehlerhaft ist, mit weitläufigen ungenießbaren Noten und Abhandlungen, haben wir von M. C. Curtius (Hannover 1753. 8). Eine Probe einer neuen deutschen Uebersetzung von mir steht im: Museum für die griechische und römische Literatur; her-

aus-

ausgegeben von C. P. Conz St. II. — Auch von der Rhetorik des Aristoteles hat man eine ziemliche Zahl besonderer Ausgaben, die bey dem Abdrucke im vierten Bande der Zweybrücker Edition der Werke des Aristoteles sowohl zur Kritik, als Erläuterung des Textes, benutzt sind. Handausgaben sind erschienen zu Oxford 1759. 8; und zu Leipzig 1772. 8. Eine lehrreiche Sammlung kritischer und erklärender Anmerkungen ist folgende: Animadversiones et lectiones ad Aristotelis libros III Rhetoricorum; auctore *I. S. Vater*; Lipf. 1794. 8. — Die Fragmente, Titel und Notizen verlorner Schriften des Aristoteles findet man hinter den Casaubonischen und Du Vallschen Ausgaben; doch äußerst unvollständig; sehr vieles, was dahin gehörte, und bey den alten Schriftstellern, hauptsächlich den griechischen Auslegern des Aristoteles, zerstreut ist, wird dort vermißt. Vergl. Arist. Opp. ed. Bip. T. I. p. 202. sq. Fabricii Bibl. Gr. Vol. III ed. Harles.

Griechische Ausleger des Aristoteles: Die Commentare derselben müssen als Hauptquellen der Aristotelischen Philosophie, theils sofern sie mannichfaltige und umständliche Erläuterungen derselben liefern; theils sofern sie wichtige Bruchstücke aus verlornen Aristotelischen und andern philosophischen Werken des Alterthums enthalten; theils endlich wegen vieler historischer und literarischer Notizen, welche man aus ihnen allein schöpfen kann, betrachtet werden. In einem andern

Gesichtspuncte genommen dienen sie als Quellen der Geschichte des Aristotelischen Systems in den folgenden Jahrhunderten, und der successiven Abänderungen und Verunstaltungen, welche es erfuhr. Die Benutzung erfodert eine große Behutsamkeit; denn ihre Verfasser, zumal die später lebenden, haben sehr oft den Aristoteles misverstanden, nach Vorurtheilen und besondern Zwecken die Philosopheme deßelben erklärt, und, was das schlimmste ist, einen Synkretismus sowohl der ältern, als vornämlich der damals geltenden philosophischen Vorstellungsarten mit den Aristotelischen zu bewirken gesucht. (Vergl. oben S. 8.) Deswegen dürfen sie aber durchaus nicht vernachlässigt werden. Daß über der Geschichte der Philosophie die ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt hindurch bis auf das Mittelalter herab noch eine Dunkelheit ruht, und die Ursachen mancher Erscheinungen in dieser Periode der philosophischen Welt nicht hinreichend aufgeklärt sind, rührt am meisten daher, daß man die Ausleger des Aristoteles gar nicht oder zu wenig studirte. Es ist dieses inzwischen ein Studium, welches auch einen fleißigen Gelehrten mehrere Jahre beschäfftigen kann, und für welches Hülfsmittel nöthig sind, die nur große Bibliotheken darbieten mögen. Es wäre aber zu wünschen, daß Jemand einmal sorgfältig die Ausbeute zu gewinnen suchte, welche sich aus den griechischen Auslegern des Aristoteles zur Aufhellung der Geschichte der Philosophie ziehen läßt. Er

würs

würde Gelegenheit haben, einen Reichthum. verborgenen Erzes zu Tage zu fördern.

Sehr zu bedauern ist, daß gerade die Werke der ältesten Commentatoren des Aristoteles, namentlich der Schüler deßelben, meistens verloren sind. Es gehören dahin mehrere Schriften des Theophrast, des Phanias, Eudemus von Rhodus, Pasikrates von Rhodus u. a. Diese kennen wir nur aus Anführungen der jüngern Ausleger. Eben so sind von den Commentaren des Nicolaus von Damaskus Herminus, Aspasius, des jüngern Aristoteles, Aristo Julietes Ceus, Athenodor von Tarsus, Annaeus Cornutus, Alexander Aegaeus, Adrast von Aphrodisias, Lucius, Maximus, Jamblichus, Asklepius von Tralles, Nikomedes, Nikostratus u. a. nur Bruchstücke und Nachrichten, wiewohl doch zum Theile sehr schätzbare, in den spätern auf uns gekommenen Commentaren übrig geblieben. Von den letztern, so viele deren gedrukt sind, und nicht bloß handschriftlich in Bibliotheken existiren, sind folgende die merkwürdigsten: A Commentare zum Organon: *Alexandri Aphrodisiaei* (er blühte gegen das Ende des zweyten Jahrh. n. C. G.) Commentarius in *lib. I Analyticorum priorum* Aristotelis; *graece*; vna cum commentariis *Io. Philoponi* et *Leonis Magenteni* in Anal. prior. Venet. 1536 fol. — *Ejusdem* comment. in Arist. *Topicorum* libb. VIII; *graece*; Venet. 1526. fol. — *Ejusd.* Comment. in Aristot. *Elenchos Sophisticos*; *graece*;

ef; Venet. 1520. fol. Die Commentare des Alexander zu den Aristotelischen Büchern von den Kategorien, de interpretatione, und dem zweyten Buche der Analytica priora, sind entweder ganz verloren, oder befinden sich nur handschriftlich in irgend einer Bibliothek. Von dem Commentare zu den Analyticis posterioribus existirt eine Vaticanische Handschrift. — Vom Galenus (um die Mitte des zweyten Jahrh.) waren Commentare zum Organon des Aristot. vorhanden, die wir aber nicht mehr besitzen. Als Commentar des Buchs de elenchis sophisticis könte das Werkchen deßelben: *περι των παρα την λεξιν σοφισματων* gelten in den Opp. T. II. p. 73. ed. Charter. — *Porphyrii* (geb. 233) Isagoge in Aristotelis Categorias ad Chrysaorium; die gewöhnlich den Ausgaben des Organon vorgesetzt ist. S. Arist. Opp. T. I. p. 361. ed. Bip. *Ejusd.* Comment. in librum de *Categoriis*; graece; Paris. 1543. 4. Einige andere Commentare deßelben, deren die spätern Interpreten erwähnen, haben sich nicht erhalten — *Themistii Euphradae* (blühte unter der Regierung des Kayfers Julian) Paraphrasis *Analyticorum Posteriorum* Arist.; ex vers. *lat.* Hermol Barbari; Venet. 1499. fol. Zu den übrigen Theilen des Organon sind die Paraphrasen des Themistius verloren. — *Dexippi* (er blühte gegen das Ende des fünften Jahrh) quaestionum in Categorias libb. III; e vers. lat. *Io. Bern. Feliciani* Venet. 1566. fol. — *Ammonii Hermeae*; (blühte am Ende des fünften

Jahrs

Jahrh.) Commentarius in *Porphyrii Isagogen* in Arist. *Categorias*; graece Venet. 1500. fol. — *Ejusd.* Comment. in Arist. *Categ.* et librum *de interpretatione*; graece; ibid. 150?; fol. Noch einige andere Commenta e des Ammonius sind in Handschriften übrig. — Vom Damascius (im Anfange des sechsten Jahrh.), dem Lehrer und Freunde des vortrefflichen Simplicius, haben wir nur ein paar Fragmente des Werkes: Απορίαι και λύσεις περι αρχων, deren eines in I. C. Wolfii Anecdotis graecis sacris et prof. Vol. III p. 195. (Hamb. 1723) steht; ein anderes von Iriarte in den Cat. Codd. bibl. Matrit (p. 330) eingerückt ist. — *Simplicii* (er blühte um die Mitte des sechsten Jahrh.) Commentarius in Aristotelis Categorias; graece; Venet. 1499. fol. — *Io. Philoponi* (eines Zeitgenossen und Gegners des Simplicius) Scholia in *Analytica priora*; graece; cum *Leonis Magentini* commentario; Venet. 1536; fol. *Ejusd.* Scholia in *Analytica posteriora*, ex Ammonii ore excepta; *graece*; cum *Anonymi* et *Eustratii* commentariis in eosdem Aristotelis libros; Venet. 1534 fol. In einigen Handschriften finden sich auch Scholien des Johannes zu den Aristotelischen Kategorien, die man in andern dem oben berührten Commentare des Ammonius zu denselben eingewebt antrifft. Auch sind noch handschriftlich Scholien zu dem Buche de interpretatione da. — *Ioannis Damasceni* capita philosophica s. dialectica (Erläuterungen der Aristotelischen Logik) *graece*;

in

in den Opp. Vol. I. Pariſ. 1712. fol. — *Michaelis Pſelli*, Conſtantinopolitani, (Lehrers des Michael Ducas) Compendium in *quinque voces Porphyrii* et *Ariſt. praedicamenta*; gr. Pariſ. 1541. 12. *Ejusd.* paraphraſis libri Ariſt. *de interpretatione*; gr. cum Ammonii et Magenteni comment. Venet. 1503. fol. *Ejusd.* Synopſis logicae Ariſtotelis (aus welcher die Summula des Petrus Hiſpanus meiſtens entlehnt iſt); gr. et lat. ex edit. *El. Ehinger.* Aug. Vindel. 1597. 8. — *Nicephori Blemmydae* (blühte um 1254) Epitome *logicae doctrinae* Ariſtotelis; gr. et lat. edidit *Io. Wegelinus*; Aug. Vindel. 1605. 8. — *Georgii Aneponymi* compendium philoſophiae S. Organi Ariſtotelis; gr. et lat. ex verſ. *Io. Voegelini.* Aug. Vindel. 1600. 8. — B. Commentare zur theoretiſchen Philoſophie des Ariſtoteles; *Alexandri Aphrodiſiaei* phyſicorum ſcholiorum, dubitationum et ſolutionum libri IV; graece, vna cum Alexandri libro *de Fato* Venet. 1536. fol. *Ejusd.* in quatuor libros Ariſt. *de Meteoris* Commentarius; *graece* cum libro de mixtione et *Io. Philoponi* Comment. ad libb. Ariſt. *de generatione et corruptione*; Venet. 1527. fol. (Es iſt indeßen zweifelhaft ob dieſer Commentar zu den Meteorologicis wirklich den Alexander zum Verfaſſer habe, und nicht vielmehr einem andern jüngern Ausleger zugeſchrieben werden müſſe). *Ejusd.* Comment. in librum Ariſtotelis *de ſenſu* et *iis*, *quae ſub ſenſum cadunt*; *graece*; ad calcem *Simplicii* in libb. *de anima* Ariſt.

Ve-

Venet. 1527. fol. *Ejusd.* Commentarii in libb. XII. Metaphysicorum Aristotelis, *latine* ex versione *Genesii Sepulvedae*; Venet, 1561. fol. Auch bey diesem Commentare ist es zweifelhaft, ob Alexander von Aphrodisias wirklich der Verfasser sey; einige haben ihn dem Alexander Aegaeus beygelegt, wiewohl mit nicht ganz trifftigen Gründen. Der griechische Text existirt nur handschriftlich. Andere Commentare des Alexander Aphrodis. zu den Büchern de generatione et corruptione, de coelo, de anima, zu den auscultationibus physicis, sind verloren, oder ebenfalls bloß in Codd. übrig. — Von einem Commentare des Syrianus († 450) zu den Metaphysicis des Aristoteles, den mehrere Handschriften vollständig im griechischen Originale enthalten, ist nur ein Theil (zum II. XIII. XIV. Buche der Metaph.) gedruckt, und zwar lateinisch nach der Uebersetzung des Hieronymus Bagolinus Venet. 1558. 4. — *Themistii* Paraphrasis librorum VIII Arist. *de physica auscultatione*; *latine*; ex vers. *Hermolai Barbari* Venet. 1500. fol. *Ejusd.* paraphrasis librorum *de anima*; ex lat. vers. Hermolai; ibid. eod. a. *Ejusd.* paraphrasis librorum *de memoria et reminiscentia*, *de somno et vigilia*, *de insomniis*, *de divinatione per somnum*; ex *Hermolai* versione; Basileae 1530. fol. Griechisch sind alle diese Paraphrasen des Themistius gedruckt zugleich mit seinen Reden, und den Werken des Alex. Aphrodis. de anima (von denen deßen Commentar zu des Aristoteles Büchern

de

de anima verschieden war) und de Fato Venet. 1534. fol. *Ejusd.* paraphrasis librorum IV. Arist. *de coelo*; latine (aus einer hebräischen Uebersetzung) Venet. 1574. fol. *Ejusd.* paraphrasis libri *duodecimi Metaphysicorum* Aristotelis; lat. Venet. 1570. fol. — *Olympiodori junioris Alexandrini* (um 565) Commentarii in Aristotelis libb. IV Meteorologicorum; graece; cum *Io. Philoponi* comment. in lib. I, Meteorol. Venet. 1551. fol. — *Simplicii* Commentarius in Arist. *auscultationes physicas*; *graece.* Venet. 1526. fol. *Ejusd* Comment. in Arist. libb. IV. *de coelo*; graece. 1526 fol. Ejusd. Commentarius in Arist. libb. III *de anima*; graece (zugleich) mit dem Commentare des Alex. Aphrodis. zum Buche des Arist. de Sensu und den Scholien des Michael von Ephesus zu den Parvis Naturalibus) Venet. 1527. fol. Die Commentare des Simplicius sind die besten und lehrreichsten unter allen, welche wir von griechischen Auslegern haben. — *Ioannis Philoponi* Comment. in Arist. auscultationum physicarum libb. IV. priores; *graece* Venet. 1535. fol. *Ejusd.* Comment. in Arist. libb. III *de anima*; *graece*; Venet. 1553. fol. *Ejusd.* Comm. in Arist. libb. de generatione et interitu; *graece*; Venet. 1527 fol. Ejusd. Scholia in Arist. Metaphysicorum libb. XIV; *latine*, ex *Francisci Patricii* versione; Ferrariae. 1583. fol. Griechisch existiren diese Scholien in einer Wiener Handschrift. — Vom Michael von Ephesus sind außer den vorher erwähnten

ge-

drukten Scholien zu den Parvis Naturalibus, auch Scholien zu des Aristoteles Büchern de anima, de sensu, und der Metaphysik deßelben, in Codd. vorhanden. — *Michaelis Pselli* Commentarii in Arist. libb. *de physica auscultatione*; *latine*; ex vers. *Io. Bapt. Camotii*; Venet. 1554. fol. (Griechisch enthält sie eine Pariser Handschrift). — *Theodori Metochitae* (er blühte um's Jahr 1314) paraphrasis librorum VIII *Physicorum* Arist.; libb. III *de anima*; libb. IV *de coelo*; libb. II *de ortu et interitu*; et *parvorum Naturalium*; *lat.* ex vers. *Gentiani Herveti*; Ravennae 1614. 4. — C. Commentare zur praktischen Philosophie des Aristoteles: Unter dem Namen des Andronicus aus Rhodus, des Zeitgenossen des Cicero, hat Daniel Heinsius eine Paraphrase der Ethica ad Nicomachum des Aristoteles herausgegeben; griechisch und lateinisch Lugd. Bat. 1617. 8. Vergl. Salmas. ad Simplic. in Epictet. p. 228. 241. Von diesem Andronicus ist indeßen die Paraphrase gewiß nicht. Eben so wird dem Eustratius, (Metropolitan zu Nicaea im Anfange des zwölften Jahrh.) ein Commentar zu den Ethicis ad Nicomachum beygelegt (graece; Venet. 1536. fol.). Er ist aber höchst wahrscheinlich aus den Commentaren mehrer Ausleger zu einzelnen Büchern der Aristotelischen Ethik zusammengesetzt; die Commentare zum VII. und VIII. Buche sollen dem Aspasius; zum V. IX. und X. dem Michael von Ephesus gehören. Ob von den übrigen Eustratius selbst der Verfas-

ser war, ist auch ungewiß. — In Ansehung der meisten Commentare der griechischen Ausleger ist zu erinnern, daß sie eigentlich exegetische Vorlesungen über Aristotelische Bücher sind, welche die Lehrer der Aristotelischen Philosophie ihren Zuhörern dictirten. In mehrern ist sogar noch die Anrede an die Zuhörer wörtlich ausgedrückt; von andern wird in den Titeln, die sie in den Handschriften haben, gesagt, daß sie dem mündlichen Vortrage eines Lehrers nachgeschrieben seyen. S. den Abschnitt: De librorum Aristotelis interpretibus, im ersten Bande der Zweybrücker Ausgabe des Aristoteles S. 277 ff. Daselbst ist auch ein umständliches Verzeichniß der vornehmsten arabischen nnd lateinischen Ausleger der Aristotelischen Werke eingerückt worden, deren genaueres Studium in unsern Zeiten nicht sehr die Mühe lohnend seyn dürfte.

Außer den Schriften des Aristoteles selbst, und seiner griechischen Commentatoren, sind zu den Quellen seines philosophischen Systems zu rechnen: Die Lebensbeschreibungen des Aristoteles vom Diogenes Laertius (V, 1), dem Ammonius Hermeae (vor deßen Commentare zu dem Buche von den Kategorieen), dem Ungenannten (vide Menag. ad Diog. Laert. T. II. p. 201), dem Dionys von Halikarnaß, dem Hesychius von Milet, und dem Suidas. Diese Biographien sind griechisch und lateinisch mit Erläuterungen zusammengedruckt in den Opp. Arist. T. I. ed. Bip. Beym Diogenes L. kommen

men auch in den Lebensbeschreibungen des Plato, und der Schüler deßelben, so wie der Schüler des Aristoteles, zur Geschichte der Philosophie des letztern gehörige Notizen vor. Nicht minder in mehr andern Artikeln beym Suidas. — Einzelne Stellen in den Werken des Cicero, des ältern Plinius, A. Gellius, Strabo, Lucian, Plutarch, Sextus Empiricus, Athenaeus, und mehrer Kirchenväter. — Die Bücher des Pseudo-Plutarch de decretis physicis philosophorum, des Pseud-Origenes Philosophumena, und die Eklogen des Stobäus, enthalten ebenfalls beträchtliche Excerpte aus Aristotelischen Schriften.

Neuere Werke und Hülfsmittel: — Ueber das Leben des Aristoteles: *Andreae Schotti* vitae *Aristotelis* et *Demosthenis* inter se comparatae; Aug. Vindel. 1603. 4. — *Comparaison de Platon et d'Aristote* par Mr. *Rapin*; Paris 1671. 12. und in den Oeuvres T. I. p. 280. Eine Vergleichung zwischen Plato's und des Aristoteles Philosophie hat schon Georgius Gemistus (Plethо) angestellt in dem Werke: Περι ὧν Αριστοτελης προς Πλατωνα διαφερεται; graece Paris. 1541. 8. — *Bayle* Dict. hist. et crit. Art. *Aristote*, *Theophraste*, *Andronique*, *Tyrannion* u. a. — Camus Einleitung zur französischen Uebersetzung der Bücher des Aristoteles de historia animalium. — *Aristotelis vita* per annos digesta in den Opp. Arist. T. I. p. 80. wo auch ein Verzeichniß der Biographen des Aristoteles, deren Ar-

beiten wir nicht mehr haben, gegeben ist. Vergl. *Brucker* Hist. crit. philos. Vol. I. p. 777. — Ueber die Schriften und die Philosophie des Aristoteles sowohl überhaupt, als in Ansehung einzelner Theile derselben: Die Werke der Scholastiker, zu denen freylich die Aristotelische Philosophie den Grundstoff hergab, der aber von ihnen bis zur gänzlichen Unkentlichkeit verarbeitet wurde, dürfen hier nicht aufgezählt werden; sie sind die Quellen zur Geschichte der scholastischen Philosophie. Daßelbe gilt von den Werken der sogenannten reinen Aristoteliker in der nächsten Epoche nach der Wiederherstellung der Wissenschaften im Occidente, und ihren Streitschriften gegen die neuern Platoniker. Diejenigen Schriften der Neuern, welche mehr die Aristotelische Philosophie an sich selbst betreffen, sind etwa diese: *Iacobi Carpentarii*, Claromontani, Descriptio universae artis differendi ex Aristotelis logico Organo collecta et in libros tres distincta. Paris. 1564. 4. Ejusd. descriptio universae naturae ex Aristotele. P. I. II. Paris. 1562. Ejusd. *Platonis* cum *Aristotele* comparatio; Paris. 1573. — *Francisci Patricii* Discussiones Peripateticae; Basil. 1571. fol. (Ein Werk, zu dem paradoxen Zwecke geschrieben, die Unächtheit fast aller Aristotelischen Bücher beweisen, und daher voll einseitiger unwahrer Behauptungen, und erschlichener Resultate; aber nichts destoweniger sehr brauchbar, als Sammlung historischer Materialien zur Geschichte der Aristotelischen Schriften und Philosophie). —

Ia-

Iacobi Zabarellae (geb. 1533 zu Padua, und Prof. daselbst) Opera; ed. *I. I. Havenreuter*; Francof. 1623. 4. Sehr lehrreich vornämlich in Beziehung auf das Aristotelische Organon. — *Conradi Gesneri* (geb. zu Zürich 1516 und Arzt daselbst; † 1565) Physicae meditationes, annotationes et scholia; libri V; Tiguri. 1586. Sie enthalten eine Erläuterung der physikalischen und metaphysischen Lehren des Aristoteles. — *Petri Rami* (*de la Ramée*, geb. 1515, ermordet in der Bartholomäusnacht 1572) Animadversiones Aristotelicae libris XX comprehensae; Paris. 1556. *Ejusd.* Scholarum physicarum libri VIII; Paris. 1565. *Ejusd.* Scholarum metaphysicarum libri XIV. Paris. 1566. — *Petri Gassendi* exercitationes adversus Aristotelem; in deßen Opp. (Florentiae; 1727. Voll. VI fol.). Petrus Ramus und Gassendi sind als Gegner des Aristoteles merkwürdig. — *Cudworthi* systema intellectuale Vniversi I cap. 4. — *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. I. l. I. — *Meiners* historia doctrinae de vero Deo P. II. Sect. VII. — Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie B. II S. 212. ff. — Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. I. S. 263. — Commentatio de librorum Aristotelis distributione in *exotericos* et *acroamaticos* Opp. Arist. T. I. p. 107. ed. Bip. — Ueber die Aechtheit der Metaphysik des Aristoteles; in der Bibliothek der alten Literatur und Kunst St. IV. Diese Abhandlung hat Hr. Fülleborn einer Prü-

fung unterworfen im neuesten Stücke (VI) seiner Beyträge zur Geschichte der Philosophie. Ich habe meine Meynungen sowohl von den historischen Gründen und der Beschaffenheit des Unterschiedes, welchen Aristoteles zwischen seinen exoterischen und akroamatischen Schriften machte, als von den Aristotelischen Büchern der Metaphysik, seit der Zeit, daß die obigen Abhandlungen von mir erschienen sind, geändert. S. weiter unten. — Die Kategorieen des Aristoteles, als Propädeutik zu seiner neuen Theorie des Denkens, hat Hr. Salomon Maimon besonders herausgegeben, und in Anmerkungen erläutert. Die Uebersetzung ist nach der lateinischen in der Zweybrücker Ausgabe gemacht. Eine scharfsinnige und interessante Vergleichung der Aristotelischen Kategorieen mit den Kantischen, (welche auch in einer Stelle in der Kritik der reinen Vernunft selbst vorgenommen wird) findet sich in einem lateinischen Aufsatze in den: Abhandlungen zur Prüfung und Erläuterung des Kantischen Systems. — Fülleborn über die natürliche Theologie des Aristoteles in den Beyträgen St. III. — *I. S. Vater* theologiae Aristoteleae vindiciae; Lipf. 1795. 8.

§. 253.

Soviel auch Plato für die Vervollkommnung der Philosophie, und für den zweckmäßigern

gern

gern Anbau und die Erweiterung des Gebiets der menschlichen Erkentniß überhaupt that; so wurde er dennoch hierin von einem seiner Zuhörer, dem **Aristoteles**, in einem Grade übertroffen, der, wenn man nur einigermaßen fähig ist, hierüber zu urtheilen, zur lebhaftesten Bewunderung dieses außerordentlichen Kopfes fortreißt. **Aristoteles** hatte freylich nicht jene feurige idealisirende Einbildungskraft, die in **Plato's** Genie ein charakteristischer Zug war. Des hohen schwärmerischen Enthusiasmus für das Gute und Schöne war er nicht so empfänglich, um ihm, da es sich in seiner himmlischen Natur hienieden nicht zeigt, sogar in überirdischen Regionen nachzuspähen. Er liebte die Ideale nicht, weil sie ihm leere Gebilde schienen. Aber dafür besaß er mit dem **Plato** gemein alle Geistestalente und Eigenschaften, die einen philosophischen Denker der ersten Größe auszeichnen müssen, und diese in einer Richtung und Energie, wie sie **Plato** nicht hatte, und nach seiner ganzen Geistesphysiognomie, und der Art seiner Bildung und seiner Studien, nicht haben konte. Eine alles umfassende Wißbegierde, eine dieser angemeßne unermüdete Thätigkeit; tief eindringender Scharfsinn; Witz, und praktische Urtheilskraft, genährt und geübt an einem Reichthume von Erfahrung: das sind die hervorstechendsten Merkmale des **Aristotelischen** Genies. Schwerlich hat je ein Mensch gelebt,

von dem man so historisch wahr rühmen kann, wie vom Aristoteles, daß er in einer Epoche, wo seine Nation eine hohe Stufe vielseitiger Cultur erstiegen hatte, alle vorhandene wissenschaftliche Kentniße nicht bloß in sich vereinigt, sondern sie im Ganzen und im Einzelnen aus zerstreuten verworrenen Massen zu Systemen umgeformt, und zugleich geläutert, berichtigt, und unermeßlich bereichert habe. Wenn man sich die Weißheit eines Haller, Kant und Käst-ner in Einem Kopfe verbunden dächte, so würde dieser verhältnißmäßig unter den Deutschen seyn, was Aristoteles allein unter den Griechen war. Plato hatte das Beyspiel eines gelehrten Studiums der Philosophie gegeben; aber er hatte daßelbe nur benutzt, um die Philosophie selbst, als Wissenschaft überhaupt, ihrer innern Beschaffenheit nach, dem Ziele der Vollendung näher zu rücken; er hatte nur in dem Bezirke verweilt, den der Philosoph sein ausschließendes Eigenthum nennt. Selbst das gelehrte Studium der Philosophie, wie es Plato trieb, wurde durch mancherley Hinderniße beschränkt, die mit seiner persönlichen Lage, und seinen Vermögensumständen, zusammenhiengen. Damals konten nur für einen hohen Preis Schriften erkauft werden, wie dieses die ansehnliche Geldsumme beweist, welche Plato für einige Pythagoreische Werke in Großgriechenland hatte bezahlen müssen. Eine irgend

gend vollständige Bibliothek war er nicht im Stande anzulegen; und daher konnte seine Kentniß der ältern philosophischen Literatur nicht erschöpfend werden. Den **Aristoteles** begünstigte das Glück darin, daß er auf den Ruf Königs **Philipp** von **Macedonien** der Lehrer von deßen Thronerben, dem **Alexander**, wurde. Diesen hatte die Natur durch seine persönlichen Anlagen zum künftigen Herrscher nicht nur des väterlichen Reichs, sondern der damals bekannten Länder bis an die entferntesten Grenzen, gestempelt. Die Liebe für Wissenschaft, welche **Aristoteles** in ihm weckte, bewahrte er auch als Welteroberer unter dem Geräusche der Waffen, und im Taumel des Siegers, in seinem Busen. Er gebrauchte seine errungene Macht zum Mittel, die literarischen Bedürfniße und Wünsche des Leiters und Freundes seiner Jugend zu befriedigen. **Aristoteles** konte sich alle schriftliche Denkmäler verschaffen, die seine philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen hinterlassen hatten. Die von ihm gesammelte Bibliothek machte in der Folge einen beträchtlichen Theil der **alexandrinischen** aus; so wie sie die **erste** große Bibliothek im Alterthume war. **Ueberdem** wurde er für die Cultur auch anderer Fächer der Erkentniß von seinem königlichen Zöglinge auf jede Art unterstützt. Zum Behufe der Naturkunde mußten ihm auf Befehl dieses Nachrichten geliefert werden, wie er sie nur

verlangte, und wie sie zu erhalten waren; anstatt daß die ältern Naturforscher, und seine gelehrten Zeitgenossen in Griechenland, sich mit dem Vorrathe von Notizen und Beobachtungen begnügen mußten, den ihnen eigene Erfahrung, eignes Forschen, darbot, welches natürlich sehr einseitig war, und bloß eine sehr kleine Sphäre betreffen konnte. Zu der unvergleichbar grössern Menge äußerer Hülfsmittel, welche Aristoteles vor dem Plato u. a. voraus hatte, kam hinzu, daß die Systematik, hauptsächlich durch Plato, schon so weit aufgeklärt war, daß es nur noch einer völligern Entwickelung derselben bedurfte, um die fruchtbarste Anwendung auf die vorhandene Erkenntnißmasse davon machen zu können. Diese völligere Entwickelung der Systematik nun war es, die dem Aristoteles den Weg zu dem unsterblichen Verdienste bahnte, das er sich erworben hat, die Mannichfaltigkeit der damaligen menschlichen Erkenntniß geordnet, und zu einem Aggregate von Wissenschaften nach logischen Principien erhoben zu haben. Bey diesem Geschäffte mußte es ihm leicht werden, eine Menge von Lücken, Mängeln und Inconsequenzen zu bemerken, die sich in den Untersuchungen seiner Vorgänger über wissenschaftliche Gegenstände fanden, da sich die Abwesenheit des Zusammenhanges und der Folgerichtigkeit in gewißen Lehren am ersten offenbart, wo man es darauf anlegt, sie

in ein System zu bringen. Wiederum aber mußte ihm auch zur Ausfüllung mancher Lücken und Mängel sein größerer Schatz an factischen Kentnißen, der aus so vielfachen Beyträgen zusammengeflossen war, behülflich seyn; so wie sein Scharfsinn, und eine nie durch eine zu mächtige Phantasie verleitete Urtheilskraft, seinem philosophischen Denken eine höhere Strenge und mehr Gründlichkeit gaben, als das Denken des Plato hatte, das oft nur ein vernünftelndes Phantasiren war.

Aristoteles wurde gebohren Ol. XCIX. 1. zu Stagirae, einer Stadt an der Grenze Macedoniens uud Thraciens, die von einer griechischen Colonie aus Andros angelegt, und hernach auch durch eine Colonie aus Chalcis noch mehr bevölkert war. Sein Vater war Nikomachus, ein Sohn des Machaon, Arztes des Amyntas, Königs von Macedonien; seine Mutter hieß Phaestis, und stammte aus einem Geschlechte der Chalcidischen Colonie her. Nikomachus war ebenfalls Arzt am Hofe des Philipp von Macedonien; er schrieb selbst, wenn die Angabe des Suidas richtig ist (v. Νικομαχος), sechs Bücher Ιατρικων, und ein Buch Φυσικα. Vermuthlich erhielt also Aristoteles schon sehr früh eine literarische Erziehung; der er auch wohl einen großen Theil der Vorliebe für Naturkunde zu danken hatte; sowie denn gewiß die Verbindungen

gen

gen seines Vaters am Macedonischen Hofe dazu beygetragen haben, daß Philipp in der Folge auf ihn vorzüglich seine Aufmerksamkeit richtete, und ihm den Unterricht und die Bildung seines Sohnes, des Alexander, anvertraute. Nach dem Tode der Eltern des Aristoteles, der noch während dem Knabenalter deßelben erfolgte, wurde er zu einem gewißen Proxenus in Atarnae geschikt, bey welchem er seine ersten Jugendjahre zubrachte. Nimmt man die Aechtheit des Aristotelischen Testaments beym Diogenes L. an, so unterhielt Aristoteles ein dankbares Andenken an die Familie dieses Mannes, und dieser muß sich also Verdienst um ihn erworben haben. A. verordnete, daß dem Manne und seiner Gattinn Statuen gesetzt würden auf seine Kosten; den Sohn deßelben, den er erzogen hatte, adoptirte er förmlich, und verlangte, daß man ihm seine eigene Tochter Pythias zur Ehe geben solle.

Um Ol. CII, 4, denn das Jahr läßt sich nicht mit Gewißheit angeben, kam Aristoteles nach Athen, und fieng an, die philosophischen Belehrungen des Plato daselbst zu benutzen. Einer unverbürgten Sage nach, hatte er sein väterliches Vermögen durch eine ausschweifende Lebensart verthan, und darauf im Kriegsdienste sein Heil versucht, wovon ihn aber Ueberdruß und Nachdenken zu philosophischen Studien führten. Wahrscheinlicher ist eine andere Nachricht, daß er sich anfangs in Athen von medicinischer Pra-

xis

xis nährte; wiewohl doch schwerlich Nahrungsbedürfniß die Ursache seines dortigen Aufenthalts war; sondern vielmehr eben die Wißbegierde, die damals so viele Jünglinge diesen berühmten Wohnsitz der Musen aufsuchen hieß. Ein Hauptgrund, der sowohl jener Sage geradezu widerstreitet, als auch mit diesem Erwerbsmittel des Aristoteles sich nicht recht verträgt, ist, daß er bey seiner Ankunft in Athen erst siebenzehn Jahre alt war. Den Unterricht des Plato genoß er zwanzig Jahre hindurch, nach der Methode jenes Zeitalters, wo Lehrer und Schüler sich gemeinschaftlich in Gesprächen über wissenschaftliche Gegenstände aufklärten. Ein Talent, wie es Aristoteles besaß, und ein so hoher Enthusiasmus, wie der war, mit dem er jede Gelegenheit eines Gewinnes an Kenntniß ergriff, konte vom Plato nicht unbemerkt, und auch nicht ungeschätzt bleiben. Der Tradition nach ehrte ihn Plato in der That auf die ausgezeichneteste Weise. Er nannte ihn vorzugsweise den Wahrheitsforscher, den gelehrten Philosophen, ohne deßen Theilnahme an einer philosophischen Untersuchung ihr gleichsam die Seele fehle. Inzwischen scheint doch unter beyden großen Männern eine Kälte und Disharmonie enstanden zu seyn, zu welcher die Veranlassung schon in der Verschiedenheit ihres Genies lag, und die vielleicht, wie es zu geschehen pflegt, durch zufällige äußere Umstände, und durch Schritte der Eifersucht, die sie gegen einander thaten, bestärkt wurde. Aristoteles war es, der unter den

Freun-

Freunden des Plato das Schwärmerische in der Philosophie deßelben, hauptsächlich die Unsicherheit und das Unzureichende des Ideenprincips, am lebhaftesten auffaßte, und dem Lehrer mündlich mit noch größerem Feuer, wohl gar mit noch größerer Bitterkeit und Spötteley, widersprechen mochte, als er ihm in seinen Schriften widerspricht. Dies mußte natürlich beym Plato in dem Verhältniße, worinn er zum Aristoteles war, eine Abneigung hervorbringen. Und daß jener diese wirklich gehegt habe, erhellt aus mehrern Factis, die unleugbar sind. Er erwähnt z. B. nie in seinen Dialogen des A., und das Lehramt in der Akademie während seiner Abwesenheit übertrug er dem Heraklides Ponticus, und auf seinen Todesfall dem Speusipp, dem Sohne seiner Schwester Potone. Daß Plato den Aristoteles wegen einer stutzerhaften Prachtliebe, die er dadurch verrieth, daß er kostbare Gewänder, Ringe u. s. w. trug, sich das Haar sorgfältig schor, was dem Ernste eines Philosophen nicht zu geziemen schien, und auch bey den übrigen Platonikern nicht Sitte war, durchgezogen, und ihn dadurch gereizt habe, ist nicht unglaublich; obgleich auch nicht erweislich, da es auf in Ansehung historischer Wahrheit verdächtigen oder doch zweifelhaften Zeugnißen beruht. Völlig unglaublich aber ist eine Begebenheit, die sich zwischen dem Plato, als Greise von achtzig Jahren, und dem Aristoteles zugetragen haben soll. Der letztere soll seinen durch Alter schwachen Lehrer in einem Dispute so heftig angegrif-

fen

fen haben, daß dieser die Akademie verließ, und jener an seiner Stelle sich der Würde des Lehrers bemächtigte; bis Xenokrates, der damals zufällig verreist war, zurückkam, den Aristoteles aus der Akademie vertrieb, und den Plato in die ihm entrißene Würde wieder einsetzte. Ein solches Benehmen läßt sich vom Aristoteles nicht vermuthen, schon wegen der äußern Humanität, die er gehabt haben muß; auch würde es bey der allgemeinen Achtung, die Plato in Athen genoß, bey seinen großen und angesehenen Verbindungen, schärfer geahndet seyn, und mehr Aufsehn erregt haben, wenn es wirklich vorgefallen wäre. Ohnehin lebten Aristoteles und Xenokrates noch nach Plato's Tode in einem freundschaftlichen Umgange. Ueberhaupt sind alle diese Anekdoten, die Aelian, Diogenes L. u. a. spätere Schriftsteller melden, aus der Lebensbeschreibung des Plato vom Aristokles Messenius geschöpft, welchen persönliche Eingenommenheit gegen den Aristoteles, seinen Lehrer, von dem im Leben er sehr ehrenvoll geurtheilt hatte, nach deßen Tode bewog ihn auf jede Art zu verkleinern, weil Theophrast von demselben vorgezogen, und zum Erben ernannt war. Uebrigens ist es allerdings historische Thatsache, daß Plato und Aristoteles nicht Freunde waren; daher kann man auch annehmen, daß sie oft mit Bitterkeit disputirten, und einander nekten, was zu den obigen Anekdoten Stoff gegeben haben mag; ungeachtet Aristoteles schwerlich über die Schranken der Humanität so weit hinausgegangen ist,

wie

fung unterworfen im neuesten Stücke (VI) seiner Beyträge zur Geschichte der Philosophie. Ich habe meine Meynungen sowohl von den historischen Gründen und der Beschaffenheit des Unterschiedes, welchen Aristoteles zwischen seinen exoterischen und akroamatischen Schriften machte, als von den Aristotelischen Büchern der Metaphysik, seit der Zeit, daß die obigen Abhandlungen von mir erschienen sind, geändert. S. weiter unten. — Die Kategorieen des Aristoteles, als Propädeutik zu seiner neuen Theorie des Denkens, hat Hr. Salomon Maimon besonders herausgegeben, und in Anmerkungen erläutert. Die Uebersetzung ist nach der lateinischen in der Zweybrücker Ausgabe gemacht. Eine scharfsinnige und interessante Vergleichung der Aristotelischen Kategorieen mit den Kantischen, (welche auch in einer Stelle in der Kritik der reinen Vernunft selbst vorgenommen wird) findet sich in einem lateinischen Aufsatze in den: Abhandlungen zur Prüfung und Erläuterung des Kantischen Systems. — Fülleborn über die natürliche Theologie des Aristoteles in den Beyträgen St. III. — *I. S. Vater* theologiae Aristoteleae vindiciae; Lipf. 1795. 8.

§. 253.

Soviel auch Plato für die Vervollkommnung der Philosophie, und für den zweckmäßigern

gern

gern Anbau und die Erweiterung des Gebiets der menschlichen Erkentniß überhaupt that; so wurde er dennoch hierin von einem seiner Zuhörer, dem **Aristoteles**, in einem Grade übertroffen, der, wenn man nur einigermaßen fähig ist, hierüber zu urtheilen, zur lebhaftesten Bewunderung dieses außerordentlichen Kopfes fortreißt. **Aristoteles** hatte freylich nicht jene feurige idealisirende Einbildungskraft, die in **Plato's** Genie ein charakteristischer Zug war. Des hohen schwärmerischen Enthusiasmus für das Gute und Schöne war er nicht so empfänglich, um ihm, da es sich in seiner himmlischen Natur hienieden nicht zeigt, sogar in überirdischen Regionen nachzuspähen. Er liebte die **Ideale** nicht, weil sie ihm leere Gebilde schienen. Aber dafür besaß er mit dem **Plato** gemein alle Geistestalente und Eigenschaften, die einen philosophischen Denker der ersten Größe auszeichnen müssen, und diese in einer Richtung und Energie, wie sie **Plato** nicht hatte, und nach seiner ganzen Geistesphysiognomie, und der Art seiner Bildung und seiner Studien, nicht haben konte. Eine alles umfassende Wißbegierde, eine dieser angemeßne unermüdete Thätigkeit; tief eindringender Scharfsinn; Witz, und praktische Urtheilskraft, genährt und geübt an einem Reichthume von Erfahrung: das sind die hervorstechendsten Merkmale des **Aristotelischen** Genies. Schwerlich hat je ein Mensch gelebt,

von dem man so historisch wahr rühmen kann, wie vom Aristoteles, daß er in einer Epoche, wo seine Nation eine hohe Stufe vielseitiger Cultur erstiegen hatte, alle vorhandene wissenschaftliche Kentniße nicht bloß in sich vereinigt, sondern sie im Ganzen und im Einzelnen aus zerstreuten verworrenen Massen zu Systemen umgeformt, und zugleich geläutert, berichtigt, und unermeßlich bereichert habe. Wenn man sich die Weißheit eines Haller, Kant und Kästner in Einem Kopfe verbunden dächte, so würde dieser verhältnißmäßig unter den Deutschen seyn, was Aristoteles allein unter den Griechen war. Plato hatte das Beyspiel eines gelehrten Studiums der Philosophie gegeben; aber er hatte daßelbe nur benutzt, um die Philosophie selbst, als Wissenschaft überhaupt, ihrer innern Beschaffenheit nach, dem Ziele der Vollendung näher zu rücken; er hatte nur in dem Bezirke verweilt, den der Philosoph sein ausschließendes Eigenthum nennt. Selbst das gelehrte Studium der Philosophie, wie es Plato trieb, wurde durch mancherley Hinderniße beschränkt, die mit seiner persönlichen Lage, und seinen Vermögensumständen, zusammenhiengen. Damals konten nur für einen hohen Preis Schriften erkauft werden, wie dieses die ansehnliche Geldsumme beweist, welche Plato für einige Pythagoreische Werke in Großgriechenland hatte bezahlen müssen. Eine irgend

gend vollständige Bibliothek war er nicht im Stande anzulegen; und daher konnte seine Kentniß der ältern philosophischen Literatur nicht erschöpfend werden. Den **Aristoteles** begünstigte das Glück darin, daß er auf den Ruf Königs **Philipp** von **Macedonien** der Lehrer von deßen Thronerben, dem **Alexander**, wurde. Diesen hatte die Natur durch seine persönlichen Anlagen zum künftigen Herrscher nicht nur des väterlichen Reichs, sondern der damals bekannten Länder bis an die entferntesten Grenzen, gestempelt. Die Liebe für Wissenschaft, welche **Aristoteles** in ihm weckte, bewahrte er auch als Welteroberer unter dem Geräusche der Waffen, und im Taumel des Siegers, in seinem Busen. Er gebrauchte seine errungene Macht zum Mittel, die literarischen Bedürfniße und Wünsche des Leiters und Freundes seiner Jugend zu befriedigen. **Aristoteles** konte sich alle schriftliche Denkmäler verschaffen, die seine philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen hinterlassen hatten. Die von ihm gesammelte Bibliothek machte in der Folge einen beträchtlichen Theil der **alexandrinischen** aus; so wie sie die erste große Bibliothek im Alterthume war. Ueberdem wurde er für die Cultur auch anderer Fächer der Erkentniß von seinem königlichen Zöglinge auf jede Art unterstützt. Zum Behufe der Naturkunde mußten ihm auf Befehl dieses Nachrichten geliefert werden, wie er sie nur

verlangte, und wie sie zu erhalten waren; anstatt daß die ältern Naturforscher, und seine gelehrten Zeitgenossen in Griechenland, sich mit dem Vorrathe von Notizen und Beobachtungen begnügen mußten, den ihnen eigene Erfahrung, eignes Forschen, darbot, welches natürlich sehr einseitig war, und bloß eine sehr kleine Sphäre betreffen konnte. Zu der unvergleichbar grössern Menge äußerer Hülfsmittel, welche Aristoteles vor dem Plato u. a. voraus hatte, kam hinzu, daß die Systematik, hauptsächlich durch Plato, schon so weit aufgeklärt war, daß es nur noch einer völligern Entwickelung derselben bedurfte, um die fruchtbarste Anwendung auf die vorhandene Erkenntnißmasse davon machen zu können. Diese völligere Entwickelung der Systematik nun war es, die dem Aristoteles den Weg zu dem unsterblichen Verdienste bahnte, das er sich erworben hat, die Mannichfaltigkeit der damaligen menschlichen Erkentniß geordnet, und zu einem Aggregate von Wissenschaften nach logischen Principien erhoben zu haben. Bey diesem Geschäffte mußte es ihm leicht werden, eine Menge von Lücken, Mängeln und Inconsequenzen zu bemerken, die sich in den Untersuchungen seiner Vorgänger über wissenschaftliche Gegenstände fanden, da sich die Abwesenheit des Zusammenhanges und der Folgerichtigkeit in gewißen Lehren am ersten offenbart, wo man es darauf anlegt, sie

in ein System zu bringen. Wiederum aber mußte ihm auch zur Ausfüllung mancher Lücken und Mängel sein größerer Schatz an factischen Kentnißen, der aus so vielfachen Beyträgen zusammengeflossen war, behülflich seyn; so wie sein Scharfsinn, und eine nie durch eine zu mächtige Phantasie verleitete Urtheilskraft, seinem philosophischen Denken eine höhere Strenge und mehr Gründlichkeit gaben, als das Denken des **Plato** hatte, das oft nur ein vernünftelndes Phantasiren war.

Aristoteles wurde gebohren Ol. XCIX. 1. zu Stagirae, einer Stadt an der Grenze Macedoniens uud Thraciens, die von einer griechischen Colonie aus Andros angelegt, und hernach auch durch eine Colonie aus Chalcis noch mehr bevölkert war. Sein Vater war Nikomachus, ein Sohn des Machaon, Arztes des Amyntas, Königs von Macedonien; seine Mutter hieß Phaestis, und stammte aus einem Geschlechte der Chalcidischen Colonie her. Nikomachus war ebenfalls Arzt am Hofe des Philipp von Macedonien; er schrieb selbst, wenn die Angabe des Suidas richtig ist (v. Νικομαχος), sechs Bücher Ιατρικων, und ein Buch Φυσικα. Vermuthlich erhielt also Aristoteles schon sehr früh eine literarische Erziehung; der er auch wohl einen großen Theil der Vorliebe für Naturkunde zu danken hatte; sowie denn gewiß die Verbindungen

gen seines Vaters am Macedonischen Hofe dazu beygetragen haben, daß Philipp in der Folge auf ihn vorzüglich seine Aufmerksamkeit richtete, und ihm den Unterricht und die Bildung seines Sohnes, des Alexander, anvertraute. Nach dem Tode der Eltern des Aristoteles, der noch während dem Knabenalter deßelben erfolgte, wurde er zu einem gewißen Proxenus in Atarnae geschikt, bey welchem er seine ersten Jugendjahre zubrachte. Nimmt man die Aechtheit des Aristotelischen Testaments beym Diogenes L. an, so unterhielt Aristoteles ein dankbares Andenken an die Familie dieses Mannes, und dieser muß sich also Verdienst um ihn erworben haben. A. verordnete, daß dem Manne und seiner Gattinn Statuen gesetzt würden auf seine Kosten; den Sohn deßelben, den er erzogen hatte, adoptirte er förmlich, und verlangte, daß man ihm seine eigene Tochter Pythias zur Ehe geben solle.

Um Ol. CII, 4, denn das Jahr läßt sich nicht mit Gewißheit angeben, kam Aristoteles nach Athen, und fieng an, die philosophischen Belehrungen des Plato daselbst zu benutzen. Einer unverbürgten Sage nach, hatte er sein väterliches Vermögen durch eine ausschweifende Lebensart verthan, und darauf im Kriegsdienste sein Heil versucht, wovon ihn aber Ueberdruß und Nachdenken zu philosophischen Studien führten. Wahrscheinlicher ist eine andere Nachricht, daß er sich anfangs in Athen von mediciniſcher Pra-

xis

xis nährte; wiewohl doch schwerlich Nahrungsbedürfniß die Ursache seines dortigen Aufenthalts war; sondern vielmehr eben die Wißbegierde, die damals so viele Jünglinge diesen berühmten Wohnsitz der Musen aufsuchen hieß. Ein Hauptgrund, der sowohl jener Sage geradezu widerstreitet, als auch mit diesem Erwerbsmittel des Aristoteles sich nicht recht verträgt, ist, daß er bey seiner Ankunft in Athen erst siebenzehn Jahre alt war. Den Unterricht des Plato genoß er zwanzig Jahre hindurch, nach der Methode jenes Zeitalters, wo Lehrer und Schüler sich gemeinschaftlich in Gesprächen über wissenschaftliche Gegenstände aufklärten. Ein Talent, wie es Aristoteles besaß, und ein so hoher Enthusiasmus, wie der war, mit dem er jede Gelegenheit eines Gewinnes an Kenntniß ergriff, konte vom Plato nicht unbemerkt, und auch nicht ungeschätzt bleiben. Der Tradition nach ehrte ihn Plato in der That auf die ausgezeichneteste Weise. Er nannte ihn vorzugsweise den Wahrheitsforscher, den gelehrten Philosophen, ohne deßen Theilnahme an einer philosophischen Untersuchung ihr gleichsam die Seele fehle. Inzwischen scheint doch unter beyden großen Männern eine Kälte und Disharmonie enstanden zu seyn, zu welcher die Veranlassung schon in der Verschiedenheit ihres Genies lag, und die vielleicht, wie es zu geschehen pflegt, durch zufällige äußere Umstände, und durch Schritte der Eifersucht, die sie gegen einander thaten, bestärkt wurde. Aristoteles war es, der unter den

Freun-

Freunden des Plato das Schwärmerische in der Philosophie deßelben, hauptsächlich die Unsicherheit und das Unzureichende des Ideen-principes, am lebhaftesten auffaßte, und dem Lehrer mündlich mit noch größerem Feuer, wohl gar mit noch größerer Bitterkeit und Spötteley, widersprechen mochte, als er ihm in seinen Schriften widerspricht. Dies mußte natürlich beym Plato in dem Verhältniße, worinn er zum Aristoteles war, eine Abneigung hervorbringen. Und daß jener diese wirklich gehegt habe, erhellt aus mehrern Factis, die unleugbar sind. Er erwähnt z. B. nie in seinen Dialogen des A., und das Lehramt in der Akademie während seiner Abwesenheit übertrug er dem Heraklides Ponticus, und auf seinen Todesfall dem Speusipp, dem Sohne seiner Schwester Potone. Daß Plato den Aristoteles wegen einer stutzerhaften Prachtliebe, die er dadurch verrieth, daß er kostbare Gewänder, Ringe u. s. w. trug, sich das Haar sorgfältig schor, was dem Ernste eines Philosophen nicht zu geziemen schien, und auch bey den übrigen Platonikern nicht Sitte war, durchgezogen, und ihn dadurch gereizt habe, ist nicht unglaublich; obgleich auch nicht erweislich, da es auf in Ansehung historischer Wahrheit verdächtigen oder doch zweifelhaften Zeugnißen beruht. Völlig unglaublich aber ist eine Begebenheit, die sich zwischen dem Plato, als Greise von achtzig Jahren, und dem Aristoteles zugetragen haben soll. Der letztere soll seinen durch Alter schwachen Lehrer in einem Dispute so heftig angegrif-

fen

fen haben, daß dieser die Akademie verließ, und jener an seiner Stelle sich der Würde des Lehrers bemächtigte; bis Xenokrates, der damals zufällig verreist war, zurückkam, den Aristoteles aus der Akademie vertrieb, und den Plato in die ihm entrißene Würde wieder einsetzte. Ein solches Benehmen läßt sich vom Aristoteles nicht vermuthen, schon wegen der äußern Humanität, die er gehabt haben muß; auch würde es bey der allgemeinen Achtung, die Plato in Athen genoß, bey seinen großen und angesehenen Verbindungen, schärfer geahndet seyn, und mehr Aufsehn erregt haben, wenn es wirklich vorgefallen wäre. Ohnehin lebten Aristoteles und Xenokrates noch nach Plato's Tode in einem freundschaftlichen Umgange. Ueberhaupt sind alle diese Anekdoten, die Aelian, Diogenes L. u. a. spätere Schriftsteller melden, aus der Lebensbeschreibung des Plato vom Aristokles Messenius geschöpft, welchen persönliche Eingenommenheit gegen den Aristoteles, seinen Lehrer, von dem im Leben er sehr ehrenvoll geurtheilt hatte, nach deßen Tode bewog ihn auf jede Art zu verkleinern, weil Theophrast von demselben vorgezogen, und zum Erben ernannt war. Uebrigens ist es allerdings historische Thatsache, daß Plato und Aristoteles nicht Freunde waren; daher kann man auch annehmen, daß sie oft mit Bitterkeit disputirten, und einander nekten, was zu den obigen Anekdoten Stoff gegeben haben mag; ungeachtet Aristoteles schwerlich über die Schranken der Humanität so weit hinausgegangen ist,

wie

wie ihm vorgeworfen wird. Diesen Vorwurf wiederlegt der Ton bündig genug, in welchem er in seinen Schriften, wo er sich mit aller Freymüthigkeit ausdrücken konte, gegen Platonische Sätze argumentirt. Auch hat Aristoteles den Adel des Platonischen Geistes, und den Werth seiner Bemühungen zur Vervollkommnung der Philosophie, gar nicht ganz verkannt. Daß er nicht in allen Meynungen mit ihm zusammenstimmte, und insbesondre das Ideenprincip verwarf, welches das Fundament des Platonismus ausmachte, kann ihm nicht zur Last gereichen.

Nachdem Plato gestorben war, und ihm Speusipp im Lehramte folgte, begab sich Aristoteles Ol. CVIII. 1. mit dem Xenokrates zum Hermias, Tyrannen von Atarnae, Assus und einigen benachbarten Städten in Mysien, mit dem er in Athen eine vertrauliche Freundschaft gepflogen hatte. Hermias war auch ein Zögling des Plato, ein talentvoller Kopf, und von kühnem Charakter, der sich durch die Ermordung seines Herrn, des Eubulus, deßen Verschnittener er war, und dem er zuvor zur Erlangung der Oberherrschaft in Atarnae geholfen hatte, selbst zur Würde eines Tyrannen daselbst emporschwang. Aristoteles lebte hier drey Jahre auf einem sehr glänzenden Fuße. Aus dieser Epoche rührt ein schönes Skolion von ihm auf die Tugend her, das sich mit dem Lobe des Hermias endet. Inzwischen erfuhr der Tyrann ein hartes Schikſal; er wur-

vom Mentor, dem Bruder des Memnon Rhodius, des Persischen Feldherrn, gefangen genommen durch Hinterlist, und dem Könige Artaxerxes ausgeliefert, welcher ihn aufhenken ließ. Aristoteles floh nach Mitylene in Lesbos, und heyrathete eine Verwandtinn und angenommene Tochter des Hermias, die Pythias, die er zu retten das Glück gehabt hatte.

Im zweyten Jahre der CIX Ol. wurde Aristoteles vom Philipp von Macedonien zum Lehrer seines Sohnes Alexander berufen, der damals funfzehn Jahre alt war. Nie war vielleicht in dem Grade der Lehrer des Zöglings, und der Zögling des Lehrers so würdig, wie in diesem Falle. Alexander scheint vom Aristoteles in den ganzen Umfang von Kentnißen eingeweiht worden zu seyn, welchen dieser selbst damals inne hatte, und er bewies nicht nur diesem persönlich, sondern auch den Wissenschaften überhaupt, als er zur Regierung gelangt war, die höchste Achtung. Die Vaterstadt des Aristoteles, Stagirae, die Philipp zerstört hatte, und deren Einwohner zu Sclaven gemacht waren, wurde ihm zu Gefallen wieder aufgebaut, und den Einwohnern die Freyheit geschenkt. Insbesondre wurde daselbst ein Gymnasium, Nymphaeum, errichtet, wo A. lehren sollte, und von welchem noch Plutarch die steinernen Bänke und Schattengänge sah. Vermuthlich war es in diesem Gymnasium, wo Kallisthenes den Unterricht unsers Philosophen empfieng. All-

gemein bekannt ist die Schonung, die Alexander bey der Zerstörung von Theben der Wohnung des Pindar, und im Persischen Kriege der Stadt Eressus auf Lesbos, aus welcher Theophrast und Phanias, Schüler des Aristoteles, gebürtig waren, angedeihen ließ. Am meisten hatte A. dem Alexander Geschmack an den Musenkünsten eingeflößt; er besorgte für ihn die berühmte Recension der Homerischen Werke (*την εκ ναρθηκος διορθωσιν*), welche dieser hernach in einem goldenen Kästchen auf seinen Feldzügen mit sich führte. Von Asien aus verlangte Alexander, daß ihm die Werke des Philistus, die Tragödien des Aeschylus, Sophokles und Euripides, und die Dithyramben des Telestes und Philoxenus nachgeschikt würden; ein Umstand, der die Anhänglichkeit des Königs an die Literatur des Schönen auch unter den Unruhen des Kriegs beweist. Zur Privatbelehrung des Königs über politische Maaßregeln, die zur Sicherung und Benutzung der neuen Eroberungen in Asien zu beobachten wären, schrieb Aristoteles mehrere Bücher, z. B. über die monarchische Regierungsform (*περι βασιλειας*), über die Anlegung von Colonien (*περι αποικιων*) u. a., die aber verloren sind. Dagegen schenkte Alexander ihm nicht nur eine große Summe (nach dem Athenaeus Dipnos. p. 398. E. ed. Casaub. achthundert Talente) zum Behufe naturhistorischer Untersuchungen, sondern er befahl auch, daß mehrere tausend Menschen, die sich mit Jagd,

Vogelfange, Fischfange, Viehzucht u. s. w. beschäfftigten, in Griechenland und Asien, ihm dazu beförderlich seyn sollten. So konten denn auch schon in jenem Zeitalter, wo die Naturkunde noch in ihrer Kindheit war, jene naturhistorischen Werke des A. zu Stande kommen, die noch für die heutigen Naturforscher ergiebige Quellen sind.

Wie lange Aristoteles den Alexander unterrichtet habe, läßt sich wegen abweichender Angaben der Schriftsteller nicht mit historischer Genauigkeit anzeigen. Nach einigen blieb er fünf Jahre, nach andern sieben, oder acht Jahre am Macedonischen Hofe. Inzwischen ist soviel ausgemacht, daß er auch einige Zeit zu Stagirae lehrte, und vor dem Feldzuge Alexanders nach Asien sich nach Athen begab; folglich kann er der Bildung des Alexander höchstens nur fünf bis sechs Jahre gewidmet haben. Speusipp war unterdeßen gestorben (Ol. CX, 2) und Xenokrates hatte den Lehrstuhl in der Akademie eingenommen. Aristoteles wählte also das Lyceum, ein Gymnasium vor der Stadt, von Schattengängen umgeben, in der Nähe eines Tempels des Apollo Lycius, von welchem das Gymnasium seinen Namen empfangen hatte. und ertheilte in diesem seine philosophischen Belehrungen. Von den Spaziergängen, welche das Lyceum umgaben (den *περιπατοις*) erhielt seine Schule den Namen der Peripatetischen. Merkwürdig ist die zwiefache Art des Unterrichts, die Aristoteles nach dem Beyspiele

des Plato und der Pythagoreer einführte. Seine vertrautern Schüler und Freunde, welche die erfoderlichen philosophischen Talente und Vorkentniße hatten, unterwies er des Morgens nach einer streng wissenschaftlichen Methode, die er die akroamatische nannte, weil sie nur auf seine eigentlichen Zuhörer (Akroamatiker) berechnet war. Hingegen dem größern Publicum, das an Philosophie etwa Geschmack fand, ohne durch natürliche Anlage, Vorkentniß, äußere Verhältniße, zu einer vollständigen Ergründung derselben fähig oder geneigt zu seyn, hielt er in den Abendstunden philosophische Vorträge in der Sprache des gemeinen Lebens und nach einer populären Methode, der er den Namen der exoterischen gab, als für den großen Haufen außer den Geweihten (die Exoteriker) bestimmt. Der Inhalt der letztern Vorträge waren auch nur solche Gegenstände, deren Kentniß jedem Menschen in Absicht seiner Bestimmung, seiner dringendern Vernunftbedürfniße, und für das praktische Leben, von Wichtigkeit ist. Der zwiefachen Art des Unterrichts gemäß theilte Aristoteles auch seine Schriften in exoterische und akroamatische ein. Die Kriterien, nach welchen itzt der exoterische oder akroamatische Charakter der noch vorhandenen Aristotelischen Bücher zu beurtheilen ist, werden weiter unten genauer angezeigt werden.

Wenn ein paar Briefe ächt sind, die Alexander aus Asien an den Aristoteles geschrieben

ben haben soll, und die wir noch besitzen, so wurde jener darüber unwillig, daß dieser auch die akroamatische Philosophie in Athen mehrern mittheilte. Noch höher aber stieg die Abneigung des Königs gegen seinen ehemaligen Lehrer durch das Benehmen des Kallisthenes, welcher den König auf die Empfehlung des Aristoteles bey seinen Zügen begleitete. Dieser beleidigte den Alexander, der von seinem Siegesglücke trunken sich dem ausschweifendsten Hochmuthe überließ, durch Aeußerungen, vielleicht eines weisen edlen Mannes würdig, aber sehr zur Unzeit gewagt, und auch wohl mit zu wenig Klugheit und Schonung angebracht. Er machte den Macedoniern Vorwürfe darüber, daß sie dem Könige eben die sclavische Ehrfurcht bezeugen wollten, welche die Perser dem ihrigen auszudrücken pflegten, und die Alexander, weil die Perser sie ihm ebenfalls erwiesen, auch von seinen Kriegern verlangte, deren Heldenmuthe und Tapferkeit er doch seine Eroberungen schuldig war. Da der König dies erfahren hatte, und einige andere Philosophen und Sophisten in seinem Gefolge, namentlich Anaxarch aus Abdera, die sich vom Kallisthenes gekränkt glaubten, es nicht daran ermangeln ließen, den König noch mehr gegen diesen zu erbittern; so wurde der König um so geneigter, dem Kallisthenes die Theilnahme an der Verschwörung des Hermolaus gegen sein Leben zuzutrauen, deren er beschuldigt wurde, und die wirklich insofern gegründet war, daß Kallisthenes den

Klagen und Beschwerden einiger Verschwornen über den Alexander Gehör gegeben, und wahrscheinlich von der vorseyenden Verschwörung selbst Mitwissenschaft gehabt hatte. Alexander liest den Kallisthenes auf eine grausame Weise ums Leben bringen, drohte in einem Briefe an den Antipater, der die Regierung von Macedonien verwaltete, an denjenigen (insbesondre also auch dem Aristoteles) Rache zu üben, die ihm den Kallisthenes empfohlen hätten; und um dem Aristoteles seine Ungnade fühlbar werden zu lassen, machte er dem Xenokrates große Geschenke, und ehrte den Anaxarch in einem vorzüglichen Maaße. Schwerlich war Aristoteles an dem Betragen des Kallisthenes gegen den Alexander schuld; vielmehr hat er daßelbe oft gemisbilligt, und seinen Freund gewarnt. Durch die grausame Strafe, die der König an diesem vollziehen ließ, scheint er indessen empört worden zu seyn; und die Sage ist nicht schlechthin unglaublich, daß er dem Antipater, der während der Abwesenheit des Königs in Asien nach der Alleinherrschaft über Macedonien strebte, ein besonderes Gift (aquam stygis) zugesandt habe, um damit durch einen seiner Söhne, der persönlich den Alexander bediente, diesen aus dem Wege zu räumen. Gleichwohl ist das letztere angebliche Factum historisch zweifelhaft, da die Todesart des Königs und die Ursachen derselben verschieden erzählt werden.

Aristoteles lehrte im Lyceum zu Athen überhaupt dreyzehn Jahre, und hatte hier eine Menge Schüler, von denen hernach mehrere sehr berühmte Männer wurden. So lange Alexander lebte, schützte ihn die Verbindung, in welcher er mit diesem stand, so regsam auch der Neid der Akademiker und Sophisten, deren Grundsätze und Meynungen zum Theile er bestritt, gegen ihn seyn mochte. Allein nach Alexanders Tode war er zu schwach, sich vor der Verfolgung der Gegenpartey ganz zu sichern. Eurymedon, der Hierophant, oder, nach einer andern Angabe, Demophilus, klagte ihn des Religionsverbrechens an, weil er den Hermias, wie einen Gott, in einem Hymnus besungen, ihm im Tempel zu Delphi eine Statue setzen lassen, und im Ganzen von den Göttern des Staats verächtlich philosophirt habe. Um den Folgen dieser Klage zunächst auszuweichen, begab sich Aristoteles nach Chalcis in Euboea. Hier soll er eine Apologie aufgesetzt, und an den Areopagus geschikt, da diese aber verworfen, und er nichts desto weniger zur Verantwortung vor das Gericht gefodert wurde, Gift genommen haben. Die Schriftsteller sind indessen über seine Todesart eben so wenig einig, wie über die Todesart des Alexander. Nach dem Apollodor starb er eines natürlichen Todes an einer Krankheit; nach der Erzählung späterer Schriftsteller, die doch einem Mährchen vollkommen ähnlich ist, stürzte er sich in den Euripus, aus Verdruß darüber, daß er die Ursache der Ebbe und Fluth des

Meers nicht erforschen konnte. Sein Todesjahr fällt in Ol. CXIV, 3. Er wurde drey und sechzig Jahre alt. Die Bürger von Stagirae ließen die Ueberreste seines Leichnams aus Chalcis in ihre Stadt bringen, wo ihm ein ehrenvolles Grabmal mit dem Namen Aristoteleum errichtet wurde.

Aristoteles hinterließ zwey Söhne, den oben erwähnten adoptirten, Nikanor, und den Nikomachus, welcher letztere von ihm mit der Herpyllis, aus Stagirae, die er nach dem Tode der Pythias wieder geheyrathet hatte, erzeugt war. Von der Pythias hatte er auch eine Tochter gleiches Namens, die zuerst den Nikanor, hernach den Prokles, endlich den Metrodor, Schüler des Chrysipp von Cnidus, und Lehrer des Erasistratus, heyrathete. Prokles hatte zwey Söhne, einen deßelben Namens, und den Demarat, beyde in der Folge geschätzte Peripatetiker. Ein Sohn des Metrodor war der jüngere Aristoteles, von welchem im Testamente des Theophrast beym Diogenes L. Meldung geschieht. Der eigentliche Sohn des Aristoteles, Nikomachus, soll eine Ethik in sechs Büchern, und einen Commentar zu den auscultationibus physicis seines Vaters, geschrieben haben, und vom Theophrast zur Philosophie erzogen seyn. Wenn das wahr ist, kann er nicht als sehr junger Mann im Kriege seinen Tod gefunden haben, wie Aristocles beym Eusebius erzählt. Theophrast wurde übrigens der Erbe des Aristoteles und seiner sämt-

sämtlichen Bücher und eigenen Schriften; ein Umstand, der auf das nächste Schitsal der Aristotelischen Werke, und der ältern Peripatetischen Schule überhaupt, entscheidenden Einfluß gehabt hat. Die classischen Stellen der Alten, in welchen die Data zu dieser kurzen Biographie des Aristoteles vorkommen, sind gesammelt und kritisch geprüft in der Vita Aristotelis per annos digesta in den Opp. Arist. Vol. I. p. 80. ed. Bip.

Die Grösse des literarischen und philosophischen Charakters des Aristoteles ist allgemein anerkannt; hingegen seiner sittlichen Denk- und Lebensweise sind, doch nur von spätern und nicht glaubwürdigen Schriftstellern des Alterthums, harte Beschuldigungen aufgebürdet, welche auch mehrere erklärte Gegner des Aristoteles und seiner Philosophie unter den Neuern, als Franciscus Patricius, Petrus Ramus, u. a. wiederholt haben. Die meisten Thatsachen, worauf jene Beschuldigungen sich gründen, sind von andern Alten widerlegt; und aus einigen läßt sich durchaus auf den moralischen Charakter des Aristoteles nichts schliessen. So folgert Patrik daraus, daß Aristoteles im Testamente seine Sclaven frey ließ, er habe Knabenliebe getrieben. Welch ein Argument, um ein solches Laster zu documentiren! Aristoteles war, wenn man ihn nach solchen Zügen beurtheilt, die sich theils aus seinen Schriften, theils aus seiner ganzen Lebensgeschichte abstrahiren lassen,

kein solcher idealischer Tugendschwärmer, wie Plato; aber er verkannte auch gewiß die Würde und Verbindlichkeit der Pflicht nicht. Daß er dem Ehrgeize nachhieng, und in dem Ringen und Streben diese Leidenschaft zu befriedigen vielleicht undankbar gegen seinen Lehrer und ungerecht gegen diesen und jenen seiner philosophischen Zeitgenossen ward, ist eine Schwäche, welche durch das, was eben dieser Ehrgeiz Vortreffliches bewirkte, reichlich ersetzt wird. Ohne einen leidenschaftlichen Ehrgeiz hat noch Niemand eine große Rolle gespielt, am wenigsten in der literarischen Welt; der Unterschied großer Menschen in diesem Betrachte zeigt sich nur darinn, daß der Ehrgeiz bey dem einen feiner oder gröber, offenbarer oder versteckter, als wie bey dem andern, sich äußert; immer war aber doch die Leidenschaft des Ehrgeizes eine der vornehmsten und kräftigsten Triebfedern in ihnen, und das Uebermaaß derselben ist schwer zu vermeiden, und läßt sich von andern noch schwerer würdigen. Am wenigsten wäre man zum moralischen Tadel des Aristoteles aus dem Grunde befugt, weil er in seinem Aeussern Eleganz liebte, und für sinnlich angenehmen Genuß eine zu hohe Empfänglichkeit hatte. Er lebte lange am Macedonischen Hofe und in vertrauten Verhältnißen mit dem mächtigsten Herschern der Zeit, und den Großen, die sie umgaben. Ein philosophischer Cynismus, der in Athen oft für Einfachheit und Frugalität der Lebensart galt und gelten konte, wäre am Hofe nicht an sei-

nem

nem Orte gewesen. Und selbst eine zu weit getriebene Eleganz bey seinem Aufenthalte in Athen kann ihm nicht schlechthin zum Vorwurfe gereichen, gesetzt auch, daß sie dem Plato und seinen Schülern misfiel. Ein langer Bart und ein grober Mantel machen weder den Philosophen, noch den braven Mann.

§. 253.

Erwägt man die ansehnliche Zahl von Schriften des **Aristoteles**, welche uns ein günstiges Glück erhalten hat, und diejenigen, deren Titel und Fragmente nur, in den Werken der alten Schriftsteller angetroffen werden; so muß man über die Thätigkeit erstaunen, mit welcher er für die Beförderung der wissenschaftlichen Cultur wirkte. Leider hat die neuere Kritik es noch zu sehr vernachlässigt, sowohl zu untersuchen, **wie groß und von welcher Art** der Verlust sey, welchen die Literatur an den Aristotelischen Werken erlitten hat, die nicht auf uns gekommen sind; als auch in Ansehung der gegenwärtig unter dem Namen des **Aristoteles** vorhandenen Bücher nach historisch entschiednen oder wahrscheinlichen Gründen zu bestimmen, welche wirklich ächt, oder ihm untergeschoben seyen. Wir besitzen keine irgend vollständige Sammlung der Aristotelischen Fragmen-

mente. Auch ist der Inhalt mehrer Aristotelischer Schriften, die wir nur dem Titel nach kennen, nicht so erforscht, wie er sich vielleicht, zum mindesten bey manchen derselben, erforschen ließe; und von vielen dieser letztern ist nicht einmal ausgemacht, ob sie wirklich für besondre verlorne Schriften des Stagiriten, oder etwa nur für Theile derer, die wir haben, unter einem andern Titel, gehalten werden müssen. Mehrere unsrer heutigen Aristotelischen Bücher sind allerdings von jedem gegründeten Verdachte der Unächtheit frey; denn die Einwendungen des **Patrik** gegen die Aechtheit sogar einiger der anerkantesten Werke unsers Philosophen sind zu unbedeutend, um Aufmerksamkeit zu verdienen. Wiederum ist die Unächtheit andrer mit so gültigen kritischen und historischen Beweisen bewährt, daß sie keinen Zweifel mehr ausgesetzt seyn kann. Allein es sind doch auch itzt angebliche Werke des **Aristoteles** übrig, deren Aechtheit sehr streitig ist; z. B. die **Metaphysik**, die Magna Moralia, die Ethica ad Eudemum u. a. So lange nicht durch feste Resultate bestimmt ist, inwiefern diese dem **Aristoteles** gehören, werden sich auch nicht alle Widersprüche und Inconsequenzen, die man in seiner Philosophie bemerkt, sobald jene Schriften geradehin für Quellen Aristotelischer Lehren angenommen werden, heben lassen. Daß aber dem Aristoteles so viele Schriften untergeschoben werden kon-

konten, und daß von manchen, die seinen Namen tragen, die Unächtheit sich zwar vermuthen, aber nicht mit Evidenz darthun läßt, rührt von mehr Ursachen her. Erstlich läßt schon die Geschichte der Aristotelischen Schriften unmittelbar nach dem Tode ihres Verfassers willkührliche Verfälschungen und Unterschiebung fremder Producte ahnden; so wie aus eben derselben die gewiß obwaltende Verwechslung von Büchern des Theophrast mit Aristotelischen, und umgekehrt, zu erklären ist. Zweytens wurden im Alterthume Werke der ältesten Commentatoren des Aristoteles, da diese denselben Titel führten, wie die Originalwerke, zu denen sie Commentare seyn sollten, dem Aristoteles selbst häufig beygelegt. Drittens wurden den Arabern, als sie an der griechischen Literatur Interesse gewannen, Werke, als Aristotelische, aufgeheftet, die nachher immer für solche angesehen wurden, und die arabischen Gelehrten selbst vermehrten diese Betrügereyen. Viertens wurden im Mittelalter, hauptsächlich vom XII und XIII Jahrhunderte an, Schriften dem Aristoteles angeeignet, aus historischer Unkunde ihrer wahren Verfasser, oft von diesen Verfassern selbst, um durch den berühmten Namen Aufmerksamkeit auf sie zu erregen, oder aus andern zufälligen Gründen. Diese Geistesgeburten inzwischen, welche Araber und

Scholastiker dem Aristoteles andichteten, sind ohne Schwierigkeit als unächt zu erkennen.

a) Bey seinem Leben hat Aristoteles sehr wenig Schriften herausgegeben, und von den akroamatischen vielleicht gar keine. Die Beschwerde des Alexander in einem Briefe an seinen Lehrer über deßen Verbreitung auch der akroamatischen Philosophie in Athen involvirt eine Bekantmachung der dahin gehörigen Schriften, aber dieser Brief und die Antwort darauf sind vermuthlich unächt. Nach dem Tode des Aristoteles kamen seine Bibliothek und eigenen Werke an Theophrast; von diesem erbte sie Neleus aus Skepsis, einer seiner Schüler, der die vom A. gesammelte Bibliothek dem Ptolemaeus Philadelphus verkaufte, die Aristotelischen Mspte selbst aber unwissenden Erben hinterließ. Um nicht von den Königen von Pergamus, unter deren Bothmäßigkeit die Skepsier standen, und die in der Anlegung einer großen Bibliothek mit den Ptolemaeern wetteiferten, zur Herausgabe der Aristotelischen Handschriften gezwungen zu werden, verbargen jene Erben sie in einem Keller, wo sie durch Näsſe und Würmer sehr litten und verderbt wurden. Zufällig wurde ihre Existenz von einem reichen Bücherliebhaber, dem Apellikon von Teos entdeckt. Er kaufte sie um einen hohen Preis, ließ sie nach Athen bringen, dort neu abschreiben, und was von Fäulniß und Würmern zernagt, oder unleserlich geworden war, willkührlich ergänzen,

so

so gut es sich thun lassen wollte. Als Sylla Athen einnahm (Ol. CLXXIII, 4) wurde die Bibliothek des Apellikon nach Rom versetzt. Hier erhielt Tyrannion, ein gelehrter Grieche, und Freygelaßner des Murena, die Erlaubniß, die Aristotelischen Schriften zu benutzen. Durch diesen geriethen Abschriften von einzelnen Werken des A. in die Hände des Cicero, Lucullus u. a.; so wie er auch dem Andronicus aus Rhodus Gelegenheit verschaffte, mit denselben bekant zu werden. Der leztere trug insbesondere zu ihrer allgemeinen Verbreitung bey; er ordnete sie dem Hauptinhalte nach in πραγματειας; sie wurden mehrmale abgeschrieben; doch, wie es aus der heutigen Beschaffenheit des Textes auch nicht unwahrscheinlich ist, auf eine nachläßige und fehlerhafte Weise. S. Praef. ad Opp. Arist. Vol. I. p. 17. ed. Bip.

Wenn man diese Schikfale der Aristotelischen Manuscripte in Betrachtung zieht, so ist erstlich die Ursache der Verwirrung sehr leicht einzusehn, welche in den ältern Verzeichnißen der hinterlassenen Werke unsers Philosophen vom Diogenes L. und dem Ungenannten beym Menage, und den Anführungen einzelner Aristotelischer Schriften bey andern alten Schriftstellern, herscht. Es werden vom Diogenes L. Werke des Aristoteles genannt, deren der Anonymus gar nicht erwähnt, und wiederum dieser hat Werke verzeichnet, die jener nicht kennt. Einerley Werke sind in jedem Verzeichniße un-

unter andern Titeln, und sogar in demselben Verzeichniße mehrmal mit verschiedenen Namen citirt. Eben so abweichend sind die Verzeichniße in den Zahlen der einzelnen Bücher, in welche die Werke getheilt waren. Man kann und muß hier freylich etwas auf Fehler der Abschreiber der Manuscripte des Diogenes L. und des Anonymus rechnen; aber alle Schwierigkeiten lassen sich doch nicht hiedurch heben. Am auffallendsten ist, daß wir gegenwärtig Aristotelische Werke besitzen, die weder in der Liste des Diogenes, noch des Anonymus stehn, und deren Aechtheit gleichwohl kaum bezweifelt werden kann; sowie auch andere alte Schriftsteller sich auf Werke des A. berufen, die in diesen Listen nicht vorkommen. Eine genauere kritische Untersuchung der Verzeichniße des Diogenes L. und Anonymus, und der Notizen der Alten von Aristotelischen Schriften überhaupt, würde inzwischen hier sehr viel berichtigen können. Beyträge dazu finden sich in Beziehung auf die dem Aristoteles beygelegten Werke der Naturbeschreibung und Naturgeschichte in der Commentatio de fontibus, unde *Albertus Magnus* libris suis *de animalibus* materiem hauserit (Commentatt. Soc. Gotting. sc. Vol. XII. p. 104. sq.); in Beziehung auf die angeblich Aristotelischen Werke von der Rhetorik in der Zweybrücker Ausgabe der Opp. Arist. T. IV. Argum.; in Beziehung auf die Werke über die Poetik in der Epistola ad *Ebertum*, die meiner kleinen Ausgabe der Poetik des A. (Gottingae 1794.

1794. 8.) vorgesetzt ist. Vergl. Comment. de distributione libr. Aristotelis in exotericos et acroamaticos p. 53. sq. (nach dem ersten Abdrucke Gottingae 1786.)

Aus der Geschichte der Aristotelischen Mspte ist zweytens die Verwirrung zu erklären, welche unter den Aristotelischen Schriften selbst in Hinsicht auf ihre natürliche und vom Verfasser gedachte Ordnung und Folge schon im Alterthume von den griechischen Auslegern bemerkt wurde, und noch itzt bemerklich ist. Hätte Aristoteles selbst alle seine Werke herausgegeben, so würde er, als ein in so hohem Grade systematischer Kopf, jedes nach seinem eigenthümlichen Inhalte und Zwecke von dem andern genau abgesondert, und ihre Verbindung wiederum genau bestimmt haben. So aber wurde der ganze Haufen Aristotelischer Manuscripte ungeordnet an das Tageslicht gebracht. Es konte nicht fehlen, daß von einem Werke mehr Abschriften, und zwar wesentlich verschiedene, schon beym Aristoteles existirten; daß Theile einzelner Werke unter einander geworfen waren; daß Theile, die zu einem Ganzen gehörten, als für sich bestehende Werke angesehen wurden, weil sie von dem Ganzen getrennt waren; daß man Excerpte, die sich Aristoteles gemacht hatte, rohe Entwürfe, die unvollendet geblieben waren, als Werke nicht minder für das Publicum geschrieben, wie die übrigen, betrachtete. So wird einer besondern Abschrift des Buchs von den Kategorieen erwähnt,

wähnt, die sich außer der unsrigen in der Alexandrinischen Bibliothek befand (Ammon. ad Categ. 3. a. sq. Simplic. ad Categ. fol. 4. b. Io. Philopon. ad Anal. pr. fol. 2. a. Die Stelle des Ammonius steht auch in Heyne's Opusc. acad. Vol. I. p. 129): so sind die einzelnen Bücher der Ethik an den Eudem, der Politik, der Metaphysik (S. weiter unten), noch itzt unter einander geworfen; so werden einzelne Bücher der Hist. animal. von einigen Alten unter eigenen Namen als besondere Werke genannt; so ist das Buch de mirabilibus auscultationibus, das Hr. Hofr. Beckmann neuerlich mit einem höchst lehrreichen Commentare herausgegeben hat, nichts weiter als eine Excerptensammlung, ein liber hypomnematicus, zu welcher leztern Classe auch mehrere gehören, die in den alten Verzeichnißen genannt werden.

b) Schon Ammonius Hermeae giebt drey Hauptursachen an, die vornämlich dazu mitgewirkt haben, daß unmittelbar nach der Entdeckung der Aristotelischen Manuscripte auch fremde Werke dem Aristoteles untergeschoben wurden. Die erste ist: Es waren mehr Schriftsteller des Namens Aristoteles, die man mit dem Stagiriten verwechselte, und deren Werke fälschlich diesem zugeschrieben wurden. (Diese Ursache ist wohl eine der unbedeutendsten.) Zweytens: Einige Schüler des Aristoteles, Eudem von Rhodus, Phanias, Theophrast, schrieben aus Nacheiferung ihrers Lehrers

Werke

Werke ähnlichen Inhalts mit den seinigen und unter denselben Titeln; z. B. Bücher von den Kategorieen, de interpretatione, Analytica, u. a.; daher wurden diese öfter dem Lehrer selbst beygemessen. In der Alexandrinischen Bibliothek waren vierzig Bücher (Βιβλια) Analyticorum unter dem Namen des Aristoteles, von denen man aber nur die vier Bücher, welche wir itzt haben, für wirklich ächt hielt. (Man muß vielleicht unterscheiden zwischen vierzig Bänden Analyticorum und vierzig Büchern derselben; indessen scheint die Zahl doch zu groß; vielleicht waren also in der That die Analytica der ältern Peripatetiker mit den Aristotelischen verbunden, zumal da jene die Stelle von Commentaren zu diesen vertraten). Drittens: Die Bücherliebhaberey des Ptolemaeus Philadelphus reizte die Gewinnsucht, und veranlaßte Betrügereyen, insbesondre da für jene Liebhaberey gerade die Aristotelischen Schriften, die meistens noch kein Eigenthum des Publicums geworden waren, höchst anziehende Gegenstände seyn mußten. Die vom Aristoteles gesammelte Bibliothek hatte Ptolemaeus, wie oben bemerkt ist, dem Neleus abgekauft; die eigenen Werke desselben aber hatte dieser an sich behalten. Daher konte es leicht geschehen, daß Ptolemaeus in der Folge durch angebliche Aristotelische Schriften, die man ihm zum Kaufe bot, hintergangen wurde; so wie es denn auch nicht an habsüchtigen Menschen gefehlt haben mag, die ihre oder anderer Geistesgeburten für Aristotelische verkauften; denn es

brach damals natürlicherweise an Kriterien, um die Aechtheit oder Unächtheit eines vorgespiegelten Aristotelischen Buchs zu beurtheilen.

c) Die Araber wurden mit der griechischen Literatur überhaupt zuerst durch syrische Aerzte bekannt, die in der Schule der Griechen erzogen waren, sich, wie es der Zustand der Gelehrsamkeit in jener Zeit mit sich brachte, nicht bloß mit der Medicin, sondern auch mit Physik, Mathematik und Astronomie beschäfftigt, und zu dem Ende hauptsächlich die Werke des Hippokrates, des Aristoteles und seiner Ausleger, des Galenus, u. a. studirt hatten. Der Chalif Al Mansor setzte denen ansehnliche Belohnungen aus, welche griechische in die Medicin, Philosophie, Naturgeschichte und Mathematik einschlagende Schriften ins Arabische übertragen würden. Hiedurch wurden mehrere syrische Gelehrte aufgemuntert, griechische Bücher wenigstens syrisch zu übersetzen, da das Syrische in Bagdad die herschende Sprache war, und die meisten Araber es verstanden. Diese Uebersetzungen waren sehr übereilt, oft ohne hinlängliche Kunde der griechischen Sprache und der Sachen gemacht, und daher äußerst fehlerhaft. Um das Studium der griechischen Literatur noch mehr bey seiner Nation in Aufnahme zu bringen, und mittelst deßelben ihre Aufklärung zu befördern, ließ der Chaliph Al Mamun in Aegypten, Syrien, Ar-

mes

menten, und in Griechenland selbst, Werke griechischer Schriftsteller philosophischen, medicinischen, naturhistorischen, mathematischen, und astronomischen Inhalts zusammenkaufen, und stiftete eine Uebersetzergesellschaft, an deren Spitze der berühmte Johann Mesueh stand, um sie ins Arabische zu übersetzen. Es ist aber sehr merkwürdig, daß diese arabischen Uebersetzungen nicht unmittelbar aus dem Griechischen, sondern aus syrischen, persischen, und koptischen Uebersetzungen gemacht sind. Nur vom Honain ben Isaak wird erwähnt, daß er unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt habe. Er war kein Araber, sondern ein Syrer, hatte sich mehr Jahre in Griechenland aufgehalten, und dort Manuscripte zusammengekauft, ließ sich hernach in Bassora nieder, und scheint hier, wie seine ganze Familie, eine Uebersetzungenfabrik angelegt, und einen Handel damit getrieben zu haben. Die vom Chaliphen Al Mamun gesammelten griechischen Originale sollen auf seinen Befehl, nachdem die Uebersetzungen derselben vollendet waren, verbrannt worden seyn, weil der Chaliph den Zweck hatte, die Herrschaft der arabischen Sprache eben so zu begünstigen, wie der Nation, welche sie redete. Daß durch die vorhandenen für die Syrer und Araber allein brauchbaren syrischen und arabischen Uebersetzungen eine Menge griechischer Originale verdrängt und verloren sind, ist sehr wahrscheinlich. Denn man findet auch in der Folge bey den gelehrtesten Arabern eine Un-

wissenheit der griechischen Sprache, die ausserordentlich befremdet. Alle spätern Revisionen der arabischen Uebersetzungen griechischer Werke, selbst die Revision der arabischen Uebersetzung des Aristoteles, die Averrhoes vornahm, waren nicht Vergleichungen derselben mit dem griechischen Texte, und Correcturen, wie ein richtigeres Verständniß dieses sie etwa erheischt haben möchte; sondern sie bestanden bloß in Vergleichung mehrer Abschriften einer und derselben Uebersetzung, wobey man noch dazu am meisten auf die Schreibfehler, auf Orthographie und Kalligraphie, sah. Zu der sonderbaren Richtung, welche das Studium der Philosophie späterhin in den Jahrhunderten des Mittelalters im Occidente erhielt, wurde die Existenz der arabischen Uebersetzungen, namentlich des Aristoteles, eine Hauptursache. Die Rabbinen, welche unter der Anführung arabischer Gelehrten in Spanien Philosophie, Medicin und Mathematik studirten, übersetzten aus dem Arabischen auch die Aristotelischen Werke ins Hebräische oder Rabbinische, und aus diesen Uebersetzungen sind die ältesten lateinischen Uebersetzungen Aristotelischer Bücher geflossen, deren man sich zuerst im Mittelalter bediente, und deren Quelle also nicht nur schon getrübt und verderbt war, sondern die überdem von unwissenden, beyder Sprachen, sowohl der hebräischen als der lateinischen, nicht recht kundigen Männern verfertigt wurden. S. Commentat. de studii Graecarum literarum inter Arabes

bes initiis et rationibus, in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. T. XI.

Nach den angezeigten historischen Thatsachen wird es bald begreiflich, wie auch der Eifer, der unter den Arabern für die griechische Literatur entstand, eine neue Gelegenheit gab, dem Aristoteles Schriften unterzuschieben. Die Araber, selbst die gebildetesten unter ihnen, waren doch immer zu roh, zu ungelehrt, zu sehr Fremdlinge besonders in der griechischen Literatur, daß sie die Unächtheit irgend eines Werks, welches ihnen als Aristotelisch aufgeheftet wurde, hätten bemerken können. Auch stieg ihre ganze literarische Cultur nie so hoch, daß sie sich bis zur sogenannten höhern Kritik überhaupt erhoben hätten. Nachher halfen selbst Arabische Gelehrte die Betrügerey in diesem Stücke vermehren. Da das Studium der Philosophie wegen der Vorschriften des Korans zu den überflüßigen und sogar verbotenen Dingen von den Arabern gezählt wurde; die Lectüre der Werke der Griechen aber einmal tolerirt war; und die Namen der Verfasser derselben eine ungewöhnliche Auctorität hatten; so wurden die Arabischen Gelehrten bewogen, die Resultate ihres eigenen Nachdenkens, ihre eigenen Meynungen und Grillen, unter dem Namen des Aristoteles in das Publicum einzuführen; denn hiedurch sicherten sie sich selbst vor dem Verdachte der Heterodoxie bey ihren Landsleuten; und ihre Ideen gewannen eine Aufmerksamkeit durch den Verfasser, dem

sie zugeschrieben wurden, welche sie durch sich selbst nie gewonnen haben würden. Bey der ersten Wiedererneuerung literarischer Studien im Abendlande von Europa, die von den Arabern in Spanien und Sicilien bewirkt wurde, war man nicht gleich fähig, die von diesen dem Stagiriten untergeschobenen Producte zu unterscheiden; sie galten also mehr Jahrhunderte lang für ächt. Sogar wurde ihre Zahl noch durch neue Schriften, die man dem Aristoteles aus Unwissenheit, oder absichtlich, andichtete, vermehrt.

d) Aus den Untersuchungen, welche bisher über die Aechtheit oder Unächtheit der noch unter dem Namen des Aristoteles wirklich vorhandenen Bücher philosophischen Inhalts angestellt sind, lassen sich folgende Resultate im Allgemeinen abstrahiren: Erstlich: Zu den entschieden unächten Werken gehören: De secretiori parte divinae sapientiae secundum Aegyptios libb. XIV., in den Opp. Arist. ed. du Vall. T. IV. — De perfecto magisterio et de practica lapidis philosophici ad Alexandrum, im Theatro chemico, Argentorati 1659. T. III. p. 76. T. V. p. 787. — De virtutibus et vitiis libellus — Secretum secretorum, s. de regim. princip. — Zweytens: Entschieden ächt sind: A. das Organon. Die gegen die Authenticität einzelner Bücher deßelben vom Patrik u. a. vorgebrachten Gründe sind theils falsch, theils unbedeutend. Daß das Buch von den Kategorieen nicht mit den

Büchern des Theophrast, Phanias, Eudemus Rhodius, über denselben Gegenstand verwechselt sey, erhellt daraus, weil a) Alexander von Aphrodisias das Theophrastische Werk selbst in Händen gehabt, und besonders angeführt hat (ad Aristot. Topica p. 83): b) weil das Aristotelische Buch, was wir itzt haben, nicht bloß in der Alexandrinischen Bibliothek sich befand, wo es allenfalls mit denen des Phanias oder Eudem hätte verwechselt werden können, sondern auch in der Bibliothek des Apellikon. Die alten Ausleger erklären auch unser heutiges Aristotelische Buch von den Kategorieen allein für das ächte; eine andere Abschrift, die davon existirte, und die Simplicius umständlicher beschreibt (ad Categ. fol. 4. b.), wird von ihnen einstimmig als ungültig verworfen. Noch weniger kann das heutige Aristotelische Buch von den Kategorieen nicht das Original des Aristoteles selbst, sondern nur die Paraphrase des Andronicus von Rhodus seyn, wie einige behauptet haben; denn Ammonius Hermeae, Simplicius und Joh. Philoponus haben die Paraphrase des Andronicus noch gehabt, und Stellen daraus ihren Commentaren eingewebt. Franciscus Patricius wundert sich darüber, daß Aristoteles in seinen übrigen Schriften zwar einzelner Kategorieen, aber nicht seines Buchs von den Kategorieen, erwähne (Discuss. Peripatet. T. I. lib. IV. p. 40). Hieraus läßt sich aber nichts gegen die Aechtheit des letztern schließen. Die Lehre von den Kategorien war die Grundlehre des Aristoteli-

schen Systems; A. setzte also die Kentniß dieser voraus, und hatte kein Bedürfniß, seine Zuhörer auf sein Werk über dieselben ausdrücklich zu verweisen. Uebrigens ist eine Vermuthung des Andronicus, die Simplicius aufbehalten hat (ad Categ. fol. 95. b. Z.), daß der Anhang zu dem Buche der Kategorieen, der in unsern Ausgaben des Aristoteles Hypothcorie heißt, und die sogenannten Postpraedicamente enthält, nicht vom Stagiriten selbst herrühre, nicht ganz unwahrscheinlich. Die Tafel der Kategorieen, wie sie A. in seinem Buche aufstellte, scheint in ihrer Art vollständig zu seyn, zumal, wenn man annimmt, daß A. sie von dem Archytas von Tarent, dem Pythagoreer, entlehnt habe. Vielleicht fanden die folgenden Peripatetiker noch Begriffe, die nach ihrer Meynung ebenfalls zu den Grundbegriffen der Erkentniß zu rechnen seyen; sie fügten also diese der Aristotelischen Tafel bey. Inzwischen ist nicht zu leugnen, daß auch A. selbst den Nachtrag gemacht haben kann. Kant nimmt aus den Postpraedicamentis ein historisches Argument her, daß es dem A. an einem sichern Leitfaden gebrach, nach dem er sich der Vollständigkeit seiner Tafel der Kategorieen hätte vergewissern mögen. In dem kleinen Buche de interpretatione wollte schon Andronicus Rhodius etwas finden, was nicht der Aristotelischen Philosophie gemäß sey, und folgerte daraus die Unächtheit deßelben. Noch mehr desgleichen bildete sich Patricius ein darinn anzutreffen. Diese Gründe aber beruhen sämt-

sämtlich auf Misverständnißen (Comment. de libr. Arist. exot. et acroam. discrim. p. 57). Die übrigen zum Organon gehörigen Bücher sind meines Wissens nicht verdächtig gemacht worden. Wem die Verschiedenheit der Topica des Cicero, die eine Darstellung der Aristotelischen Topica seyn sollen, von diesen selbst auffällt, der darf nur die Umstände erwägen, unter denen Cicero jene Darstellung schrieb, und die Verschiedenheit wird ihn nicht befremden. — B. Die Bücher über die Physik, de coelo, de generatione et corruptione, die Meteorologica, und diejenigen Werke von den sogenannten Parvis Naturalibus. die einen philosophischen Inhalt haben, sind ebenfalls unbezweifelt ächt. Hingegen kann man die Unächtheit des Buchs de mundo als erwiesen annehmen, ungeachtet es Patricius für das einzige ächte Werk unsers Philosophen ausgab (S. *Meiners* hist. doctr. de vero Deo P. II. p. 454. *Kapp* ed. lib. de mundo, Excurs. I. p. 335.) — Unentschiedner ist die Aechtheit des Werks, welches gegenwärtig unter dem Namen Metaphysik dem Aristoteles beygelegt wird. Da dieser Punct für die Aristotelische Philosophie so wichtig ist, so sey es mir erlaubt, hierüber etwas umständlicher zu seyn. Erstlich: Aristoteles selbst hat kein Werk mit dem Titel τα μετα τα Φυσικα hinterlassen. Auch die alten Schriftsteller nach Aristoteles, die sonst mit deßen Werken nicht unbekannt waren, Cicero, Strato, Varro, Seneca, Plinius der äl-

ältere, Sextus, Athenaeus, kennen keines des Namens. Nicolaus von Damaskus führt es mit dem Namen an (Averrhoes ad Metaphys. lib. X. proem. Opp. T. VIII.); klagt aber schon über die Unordnung in den einzelnen Theilen und über Mangel an Zusammenhange der Gedanken. Auch Plutarch erwähnt es, wiewohl auf eine Art, die auf unser heutiges Werk nicht recht paßt (Vit. Alex. T. I. p. 668. ed. Frcf.). Zweytens: Schon die griechischen Ausleger waren streitig über die Aechtheit einzelner Bücher der Metaphysik (*Io. Philoponi παραβολαι* in Arist. Metaphys. fol. 7. a. *Syriani* Comment. in libb. III. XIII. XIV. Metaphys. Arist. fol. 17. a. *Averrhoes* ad Metaphys. lib. III. comment. 29.). Drittens: Was wir itzt Metaphysik nennen, nannte Aristoteles *πρωτην φιλοσοφιαν*, wie auch die neuern Aristoteliker häufig gethan haben. Nach seinen eignen Aeusserungen verstand er unter dieser prima philosophia die Lehre von den obersten Principien und Gründen der Dinge. Da zu derselben gehörige Untersuchungen allerdings in mehrern Büchern unsrer heutigen Aristotelischen Metaphysik vorkommen; so erhellt hieraus, daß ein Theil dieses Werks wirklich ächt sey, und eben jener Begriff der prima philosophia kann dienen, in dem ganzen Werke das Aechte vom Unächten mit einiger Wahrscheinlichkeit zu unterscheiden, zumal wenn, wie es der Fall ist, sich noch andere äußere Kriterien finden, die das Urtheil leiten mögen. Viertens: Dem Inhalte ge-

gemäß, sofern derselbe mit der Idee des A. von der höchsten Philosophie (die in unsrer wissenschaftlichen Sprache zu reden nur die Ontologie und rationale Theologie begriff) zusammentrifft, sind von unsern heutigen vierzehn Büchern der Aristotelischen Metaphysik nur das vierte, sechste, siebente, achte, neunte, dreyzehnte und vierzehnte für ächt zu halten, (die Zahl und Ordnung der Bücher nach den ältern Ausgaben gerechnet, nicht nach der Du Vallschen, wo das XIII und XIV Buch der ältern Ausgaben das XI und XII; und das XI und XII jener das XIII und XIV ausmachen). Hingegen das erste, zweyte, dritte, fünfte, elfte und zwölfte Buch dürften schwerlich zu den ächten Aristotelischen Büchern der Metaphysik zu zählen seyn. Eine weitere Ausführung der Gründe S. in der oben erwähnten Abhandlung über die Aechtheit der Metaphysik des Aristoteles. Einige Vermuthungen, die ich dort über den literarischen Charakter einzelner von diesen zuletzt genannten Büchern gewagt habe, sind mir itzt nicht mehr annehmlich; es ist hier aber nicht der Ort, die Materie ganz aus einander zu setzen.

Die Argumente gleichwohl, womit Fülleborn in Breßlau (Beyträge St. V) in einem Tone, der mir anmaaßend scheint, jene Vermuthungen bestreitet, beweisen theils gar nichts, theils beruhen sie auf offenbarer Sachunkunde. Man kann, was er gethan zu haben versichert, die Metaphysik des A. in der erbärmlichsten Ausgabe von der Welt

ge-

gelesen, und dadurch sich absichtlich zur grösseren Aufmerksamkeit gezwungen haben, und doch kein competenter Richter über die Aechtheit oder Unächtheit des Werks seyn, so lange man nicht zugleich die andern erfoderlichen Hülfsmittel der Untersuchung mit derselben Sorgfalt und Genauigkeit benutzt hat. Was Fülleborn an Datis über die Aechtheit und Unächtheit der Metaphysik des A. weiß, hat er erst aus meiner Abhandlung darüber gelernt; er bringt nicht Ein neues Datum vor. Ich behaupte, das erste Buch der Metaphysik sey unächt. Fülleborn antwortet, ohne meine übrigen Gründe vollständig darzustellen und bündig zu widerlegen, es werde im elften Buche cap. I. angeführt. Es heißt da: Quod itaque sapientia quaedam circa principia est, patet *ex primis*, in quibus ad ea, quae ab aliis de principiis dicta fuerunt, dubitatum est. Nun fragt Er: "Was sind diese primi? Offenbar das genannte erste Buch der Metaphysik". — Woher weiß denn Fülleborn das so gewiß? Was die πρωτοι λογοι bedeuten, mag Aristoteles selbst erklären (de coelo IV, 3. sub fin.): — καθαπερ ειρηται εν τοις πρωτοις λογοις, εν οις διωριζομεν, ὅτι ουδεν τουτων αυτο ἑαυτο κινει. Simplicius sagt zu dieser Stelle (fol. 170. a.) πρωτους λογους εκαλεσεν (Aristoteles) τους περι των φυσικων αρχων πραγματευομενους. Also jene primi bedeuten die auscultationes physicas; nicht das bestimmte erste Buch der heutigen angeblichen Meta-

phy-

physik des A. Dazu kommt, daß ich das elfte Buch der Metaphysik auch für unächt halte; wie kann ein Citat in diesem, selbst wenn Fülleborn es nicht misverstanden hätte, gegen mich beweisen? Doch von diesem elften Buche hernach. Was F. gegen die andern Argumente vorbringt, schwächt diese nicht; man darf sie nur so, wie ich sie vorgetragen habe, mit seinen Einwendungen vergleichen; und dann entscheide man. Das zweyte Buch der heutigen Metaphysik des A. hält Fülleborn auch für unächt; das dritte nicht. Jenes soll ein Commentar zum ersten Buche seyn. Dagegen leugnet er den unmittelbaren Zusammenhang deßelben mit dem dritten Buche, den ich behaupte, und will dieses dritte Buch unmittelbar mit dem ersten verknüpfen. Unsre beyderseitigen Vermuthungen drehen sich um die Auslegung einzelner Stellen. Es komt darauf an, wer von uns am natürlichsten ausgelegt hat. Fülleborn sieht sich nur am Ende genöthigt, die lezte Stelle des zweyten Buchs dort abzureißen, und an die Spitze des dritten zu versetzen, um die Verbindung beyder Bücher wegzudisputiren. Durch solche Conjecturen läßt sich freylich viel beweisen. Eben so künstlich weiß F. denn auch das dritte Buch mit dem ersten zu vereinigen. — Ich leugne ferner die Aechtheit des fünften Buchs der heutigen Metaphysik des Aristoteles. Fülleborn behauptet sie schlechthin, ohne meine Gegengründe nur mit einem Worte zu berühren. Warum behauptet sie aber Fülleborn? — Weil Er sich einen Plan entworfen hat, wie

Aristoteles die Metaphysik behandelt haben könte, und wie Er sie unstreitig behandelt haben würde, wenn Er Aristoteles gewesen wäre. In diesen Plan mag das fünfte Buch passen; ich habe nichts dawider. Allein in den Plan, wie ihn Aristoteles selbst nach dem, was vor uns liegt, wirklich gehabt hat, paßt es nicht. — Endlich ich leugne die Aechtheit des elften und zwölften Buchs der heutigen Arist. Metaphysik, weil diese Bücher Compilationen sind, und man die Quellen des Stopplers genau anzeigen kann. **Fülleborn** rettet die Aechtheit auf Kosten des Aristoteles selbst. "Wer den Aristoteles kennt", sagt er, "weiß, daß es seine Manier ist, sich, oft sogar zur Unzeit, zu wiederholen". Das ist eine schlechte Manier, die Fülleborn dem großen Kopfe andichtet, zu schlecht, als daß er sie gehabt haben könte. Man vergleiche *Vater* Vindic. theolog. Aristoteleae p. 67. Das Resultat ist: Fülleborn hat meine Meynung von der gegenwärtigen Beschaffenheit der Aristotelischen Metaphysik noch nicht widerlegt. Daß man nach Fülleborns Bemerkung durch die Untersuchung: wie Aristoteles selbst sein metaphysisches Werk benannt habe, nicht weiter komme, ist eine wunderliche Bemerkung. Die Untersuchung war vielmehr für die Kritik gerade eine der nothwendigsten; denn durch sie allein ließ sich der Aristotelische Begriff von Metaphysik festsetzen. Daß Diogenes L. für sich keine Autorität hat, weiß ich so gut, wie Fülleborn, und habe es beträchtlich früher gewußt, als Er; daß aber

seine

seine compilirten Literarnotizen ohne alle Bedeutung für Kritiker sind; das weiß ich nicht; das weiß Fülleborn allein. Die Vermuthung, nicht alle Abschriften der Aristotelischen Werke, sondern nur das Autographum habe in der Erde vergraben gelegen, widerspricht aller Geschichte. Wie will Fülleborn das Factum damit reimen, was Strabo erzählt Geogr. XIII. p. 608. D. ff. (Vergl. Cic. quaest. Tusc. II, 3, 9. Orat. ad Brut. cap. 36. De fin. V, 5. Quintilian. XII., 2.)? — Ich schätze übrigens Hrn. Fülleborn's Talente und Kentniße, und habe Ihm, selbst in diesem Werke, so oft sich mir die Gelegenheit darbot, meine Hochachtung ausgedrückt. Mit Recht setzte Er voraus, daß mir eine kritische Beleuchtung meiner Meynungen von der Aristotelischen Metaphysik nicht unangenehm seyn werde; aber ich durfte mit eben dem Rechte keine absprechende Urtheile erwarten, auf eine Art vorgetragen, die mir höchstens das Verdienst übrig ließ, den Titel Metaphysik erklärt zu haben; ein um so geringeres Verdienst, wie Hr. F. wohl weiß, da diese Erklärung in mehr ältern gangbaren Compendien der neuen Metaphysik, z. B. dem Hollmannschen, zu lesen ist. Hr. F. wird es daher nicht ungerne sehen, wenn ich seinen Ton erwiedert habe, nach einer Maxime, die ich in meinen schriftstellerischen Verhältnißen bisher stets beobachtete und beobachten werde, zumal da ich in diesem Falle aus seiner, obgleich sehr vornehmen, Kritik nichts lernte. — Von den Schriften des Aristoteles die

praktische Philosophie betreffend kann man wohl die Ethica ad Nicomachum, die Politica und die Oeconomica für ächt ansehn. Nicht nur stimmt ihr Inhalt mit dem Geiste der Aristotelischen Philosophie und dem schriftstellerischen Charakter des Stagiriten aufs vollkommenste überein; sondern sie gelten auch nach den bewährtesten Zeugnißen des Alterthums für Aristotelische Werke, und überdem, was in andern Schriften des A. aus ihnen citirt wird, findet sich in ihnen wirklich. Eine Einwendung gegen die Aechtheit der Ethik an den Nikomachus, die man von einer Nachricht beym Diogenes L. (S. Menag. ad Laert. p. 391.) und Cicero (de fin. bon. et mal. V, 5.) hernehmen könte, ist nicht von Belange, weil diese Nachricht auf einem offenbaren historischen Misverständniße beruht. Diogenes und Cicero legen beyde das Werk dem Nikomachus, Sohne des A., selbst bey, dem es nach dem gewöhnlichen Titel Aristoteles zugeschrieben haben soll. Dazu kommt die literarische Notiz beym Suidas, es habe Nikomachus sechs Bücher über moralische Gegenstände hinterlassen. Allein den Datis zufolge, welche man sonst aus der Lebensgeschichte des Nikomachus hat, kann er die Ethica ad Nicom. nicht selbst verfaßt haben; vielmehr wurde vermuthlich durch die Ueberschrift ein Irrthum veranlaßt. Wäre auch die Angabe des Suidas außer Zweifel, was sie nicht ist, da man die Quelle des Lexicographen bey diesem Artikel nicht kennt, so werden doch von ihm nur sechs Bücher ge-

nannt, anstatt daß die Ethica ad Nicom. aus zehn Büchern bestehn. Das vom Suidas genannte wäre also immer ein besonderes Werk. Ueberhaupt aber streiten zu gültige innere und äußere Gründe für die Aechtheit der Ethica ad Nicom., als daß man sich irgend berechtigt halten könte, sie zu leugnen. Schwerer ist es, die Aechtheit der sogenannten Magna Moralia, und der Ethica ad Eudemum zu vertheidigen. Man kann freylich glauben, daß Aristoteles zu verschiedenen Zeiten mehrere Werke moralischen Inhalts ausarbeitete, und so würden selbst abweichende Meynungen und Behauptungen über dieselben Puncte, die in einem und dem andern, wenn man sie vergliche, angetroffen würden, noch nichts gegen die Aechtheit beweisen. Allein zum kritischen Mistrauen bleibt immer Stoff und Ursache. Obgleich die Magna Moralia den Namen führen, so enthalten sie doch nur einen Auszug aus den Ethicis ad Nicomachum, den vielleicht nicht A. selbst, sondern ein späterer Peripatetiker gemacht hat. Die ältern griechischen Ausleger, den Simplicius ausgenommen, citiren das Werk nicht; es ist ihnen also auch schwerlich als ein ächtes Aristotelisches bekant gewesen. Inzwischen sind diese Umstände noch nicht entscheidend genug, daßelbe dem A. schlechthin abzusprechen. Von den Ethicis ad Eudemum sind das vierte, fünfte und sechste Buch einerley mit dem fünften, sechsten und siebenten Buche der Ethik an den Nikomachus. Jene haben bloß eine andre Abtheilung der Capitel und

differiren in einzelnen Stellen. Hingegen die drey ersten Bücher und das siebente jenes Werks unterscheiden sich zum mindesten durch eigene Behandlung der Sachen. Ich bin geneigt zu vermuthen, daß diese Bücher Bruchstücke eines besondern Aristotelischen Werkes über die Moral stnd, das vielleicht dem Eudemus aus Rhodus zugeschrieben war. Um ein Ganzes zu Stande zu bringen schoben spätere Redactoren die Bücher aus der Ethik ad Nicom. hinein. Vielleicht sind aber auch die erstern Bücher der Ethik an den Eudem Fragmente eines Commentars zu der Ethik an den Nikomachus, oder eines für sich bestehenden moralischen Werks von einem andern Verfasser. — Die Aechtheit der Politica des Aristoteles ist, soviel ich weiß, von Niemanden angefochten worden. Sie sind eine der trefflichsten und lehrreichsten Schriften unsers Philosophen, sogar noch itzt in Beziehung auf die heutige Politik, als Wissenschaft. Es ist sehr zu beklagen, daß die übrigen Aristotelischen Werke politischen Inhalts verloren sind; von einigen weiß man nur noch die Titel; von den πολιτειαις sind wenig, wiewohl in historischer Hinsicht sehr schätzbare, Bruchstücke gerettet. Die Politica schrieb Aristoteles gegen das Ende seines Lebens; er erwähnt der Eroberung von Babylon, vermuthlich durch den Alexander (Ol. CXII, 3), die in sein 55stes Jahr fällt, auch der Ermordung des Philipp von Macedonien, zu welcher Zeit er 49 Jahre alt war. Sie enthalten demnach gereifte Resultate vielfacher

cher historischer Erfahrung und Kunde, und der Reflexion darüber. So wie wir das Werk besitzen, hat es unter der Hand der Zeit und durch äußere ungünstige Zufälle sehr gelitten; es ist voll Lücken und verderbter Stellen, oft bey den anziehendsten Materien; und auch die gegenwärtige Ordnung der einzelnen Bücher scheint nicht die ursprüngliche des A. zu seyn. Ich habe mich bemüht, die letztere herzustellen, und die ganze darinn vorgetragne politische Theorie umständlicher zu entwickeln in einer Abhandlung: de doctrina Aristotelis civili, die in dem neuesten Bande der Commentationen der Göttingischen Societät der Wissenschaften erscheinen wird. — Die Oeconomica sind unter den praktischphilosophischen Werken des A. das unwichtigste und unvollendeteste Werk. Es ist mehr eine Sammlung staatswirthschaftlicher Maximen aus Beyspielen abstrahirt, als ein zu irgend einer systematischen Vollständigkeit gediehenes theoretisches Ganzes. Auch war die Disciplin von der Staatswirthschaft damals in ihrer ersten Kindheit, wiewohl doch der richtige Blick zu bewundern ist, womit schon Aristoteles einige der gültigsten und anwendbarsten Principien derselben ausspähte. — Von Schriften des Aristoteles rhetorischen Inhalts haben wir noch zwey; eine größere in drey Büchern, die in ihrer Art classisch ist, und eine kleinere mit einer vorgesetzten Epistel an den Alexander, deren Aechtheit aber sich schwerlich behaupten läßt. Ueber die Poetik und die poetische Literatur sei-

differiren in einzelnen Stellen. Hingegen die drey ersten Bücher und das siebente jenes Werks unterscheiden sich zum mindesten durch eigene Behandlung der Sachen. Ich bin geneigt zu vermuthen, daß diese Bücher Bruchstücke eines besondern Aristotelischen Werkes über die Moral stnd, das vielleicht dem Eudemus aus Rhodus zugeschrieben war. Um ein Ganzes zu Stande zu bringen schoben spätere Redactoren die Bücher aus der Ethik ad Nicom. hinein. Vielleicht sind aber auch die erstern Bücher der Ethik an den Eudem Fragmente eines Commentars zu der Ethik an den Nikomachus, oder eines für sich bestehenden moralischen Werks von einem andern Verfasser. — Die Aechtheit der Politica des Aristoteles ist, soviel ich weiß, von Niemanden angefochten worden. Sie sind eine der trefflichsten und lehrreichsten Schriften unsers Philosophen, sogar noch itzt in Beziehung auf die heutige Politik, als Wissenschaft. Es ist sehr zu beklagen, daß die übrigen Aristotelischen Werke politischen Inhalts verloren sind; von einigen weiß man nur noch die Titel; von den πολιτειαις sind wenig, wiewohl in historischer Hinsicht sehr schätzbare, Bruchstücke gerettet. Die Politica schrieb Aristoteles gegen das Ende seines Lebens; er erwähnt der Eroberung von Babylon, vermuthlich durch den Alexander (Ol. CXII, 3), die in sein 55stes Jahr fällt, auch der Ermordung des Philipp von Macedonien, zu welcher Zeit er 49 Jahre alt war. Sie enthalten demnach gereifte Resultate vielfacher

cher historischer Erfahrung und Kunde, und der Reflexion darüber. So wie wir das Werk besitzen, hat es unter der Hand der Zeit und durch äußere ungünstige Zufälle sehr gelitten; es ist voll Lücken und verderbter Stellen, oft bey den anziehendsten Materien; und auch die gegenwärtige Ordnung der einzelnen Bücher scheint nicht die ursprüngliche des A. zu seyn. Ich habe mich bemüht, die letztere herzustellen, und die ganze darinn vorgetragne politische Theorie umständlicher zu entwickeln in einer Abhandlung: de doctrina Aristotelis civili, die in dem neuesten Bande der Commentationen der Göttingischen Societät der Wissenschaften erscheinen wird. — Die Oeconomica sind unter den praktischphilosophischen Werken des A. das unwichtigste und unvollendeteste Werk. Es ist mehr eine Sammlung staatswirthschaftlicher Maximen aus Beyspielen abstrahirt, als ein zu irgend einer systematischen Vollständigkeit gediehenes theoretisches Ganzes. Auch war die Disciplin von der Staatswirthschaft damals in ihrer ersten Kindheit, wiewohl doch der richtige Blick zu bewundern ist, womit schon Aristoteles einige der gültigsten und anwendbarsten Principien derselben ausspähte. — Von Schriften des Aristoteles rhetorischen Inhalts haben wir noch zwey; eine größere in drey Büchern, die in ihrer Art classisch ist, und eine kleinere mit einer vorgesetzten Epistel an den Alexander, deren Aechtheit aber sich schwerlich behaupten läßt. Ueber die Poetik und die poetische Literatur sei-

ner Zeit hatte unser Philosoph ebenfalls mehr Bücher geschrieben. Es hat sich aber nichts als wie ein kleines Fragment erhalten, das inzwischen theils durch die Angabe des Princips, welches Aristoteles der Beurtheilung des Schönen zum Grunde legte, theils durch einzelne Regeln und Winke, die er dem epischen und dramatischen Dichter ertheilt, von hohem Werthe ist.

§. 254.

Zufolge des Unterschiedes, welchen Aristoteles bey seiner Lehrart machte, indem er eine andre für die **Akroamatiker**, seine vertrautern und gebildetern Freunde und Zuhörer, eine andere für die **Exoteriker**, das seinen Unterricht benutzende größere Publicum, befolgte, theilte er auch seine Schriften in **akroamatische** und **exoterische** ein, je nachdem die eine oder die andere jener Lehrarten dabey beobachtet war. Schon wenn diese Eintheilung eine Verschiedenheit bloß der Form zum Grunde gehabt hätte, der Methode der Behandlung, der Einkleidung, des Ausdrucks, müßte es uns wichtig seyn, die Kriterien genau zu wissen, wonach wir itzt ein Aristotelisches Buch als **akroamatisch** oder **exoterisch** zu erkennen vermöchten, da kein einziges äußerlich vom Aristoteles selbst bestimmt als solches angegeben ist. Noch wichtiger aber

wird

wird dieses für uns, da jene Eintheilung, wie es die Natur der Sache erfoderte, auch durch die Materie der Schriften veranlaßt ward, weil Aristoteles weder dieselben Gegenstände, noch alle und jede Philosophie über einerley Materien, der Fassungskraft und dem Nutzen des großen Haufens dienlich fand, von denen er gleichwohl sich mit den Akroamatikern unterhielt, und die er auch in akroamatischen Schriften entwickelte. Hätten wir z. B. nur eine exoterische Schrift vor uns, so würde es problematisch bleiben, ob Aristoteles eben diese Lehren und Meynungen auch gegen die Akroamatiker geäußert habe; so wie sich etwanige Widersprüche in den Aristotelischen Behauptungen über dieselben Gegenstände daraus würden erklären lassen, daß er die eine in einem exoterischen, die andere entgegengesetzte in einem akroamatischen Buche vortrug. In den Werken des Aristototeles selbst ist ein äußeres allgemeines Kriterium des Unterschiedes der exoterischen und akroamatischen Bücher nirgends deutlich angezeigt. Er erwähnt niemals der λογων ακροαματικων ausdrücklich. Zwar beruft er sich in mehrern Stellen auf λογοις εξωτερικοις; allein unter diesen sind zuweilen auch die bloß mündlichen Vorträge zu verstehn, die er dem größern Publicum in den Abenstunden hielt (z. B. Ethic. ad Nicom. I, 1. T. II. p. 4. A. ed. Casaub. De republ. III, 6. T.

II. p. E. Ibid. VII., 1. T. II. p. 320. H.), zuweilen freylich Schriften; aber aus dem allgemeinen Namen läßt sich auf nichts weiter, als auf den Inhalt schließen, den exoterische Bücher des A. überhaupt gehabt haben, hingegen nicht immer darauf, welches von den heutigen Büchern exoterisch sey, oder nicht. (Ethic. ad Nicom. I, 13. T. II. p. 12. G. H. Ethic. VI., 4. T. II. p. 57. A. cf. Eudem. V., 4. T. II. p. 182. G. Eudem. I., 8. T. II. p. 149. E.). Die Aussagen der alten Schriftsteller und der griechischen Ausleger des Aristoteles sind, wenn man historische äußere Bestimmungen der akroamatischen und exoterischen Bücher sucht, nicht befriedigend, und ohnehin harmoniren sie auch nicht ganz mit einander. Es ist also kein anderes Mittel, zu einem zuverlässigen Resultate zu gelangen, als daß man aus der historischen Thatsache überhaupt, Aristoteles habe in Hinsicht auf die Verschiedenheit der Personen, die er belehren wollte, einen Unterschied sowohl in den **Gegenständen** des Unterrichts, als in der **Methode** deßelben gemacht, Folgerungen zieht, und diese auf den Charakter und Inhalt seiner noch übrigen Schriften anwendet, um mit Wahrscheinlichkeit zu entscheiden, welche **exoterisch**, und welche **akroamatisch** seyen. Bey jenem Unterschiede konte der Philosoph nur den Zweck haben, erstlich gewiße philosophische Materien dem ungebildetern Publi-

cum

cum vorzuenthalten, entweder weil sie die Fassungskraft deßelben überstiegen, und folglich von den meisten gar nicht verstanden, von andern misverstanden, und auch wohl zum persönlichen Nachtheile des **Aristoteles** gemisdeutet und gemisbraucht seyn würden, oder weil nicht zu erwarten war, daß sie dem größern Publicum Interesse abgewännen, da ihre Brauchbarkeit für das wirkliche Leben nicht unmittelbar einleuchtete, und sie nur Köpfe anziehen mochten, deren Vernunftbedürfniße weiter reichten, als sie bey gemeinen Menschen zu reichen pflegen, und dringender waren; **zweytens** selbst solche Materien, die auch für das größere Publicum Reiz haben konnten und mußten, weniger auf eine tiefsinnige, spitzfindige, erschöpfende Art, wie es die Philosophie als Wissenschaft verlangte; als vielmehr allgemeinverständlich und unmittelbar nüzlich zu behandeln. Leiht man aber dem Philosophen diesen Zweck, und vernünftigerweise läßt sich bloß dieser annehmen, so erhellt, daß zuvörderst alle Gegenstände der **theoretischen Metaphysik** von seinem **exoterischen** Unterrichte ausgeschlossen waren, und also auch seine **exoterischen** Schriften diese nicht betroffen haben; daß ferner bey seinem Unterrichte der **Akroamatiker** allein die gelehrte und streng wissenschaftliche Methode befolgt wurde; beym Unterrichte der **Exoteriker** aber eine populare Methode, die Faßlichkeit und praktische An-

wendbarkeit der Lehren für den großen Haufen bezielte; daß also, wenn **Aristoteles** auch den **Exoterikern** Lehren der praktischen Philosophie erörterte, er diese doch nicht in der Form eines wissenschaftlichen philosophisch gegründeten und ausgeführten Systems vortrug; daß demnach auch seine **exoterischen** Schriften überhaupt nicht systematisch abgefaßt waren; daß endlich zu den **Gegenständen** des **exoterischen** Unterrichts ganz vorzüglich **Dialektik**, **Rhetorik**, **empirische Moral**, Maximen der **politischen** Klugheit, und vielleicht auch **empirische** Psychologie und einige Zweige der **Naturkunde** gehörten. Kurz eine **populare Philosophie** für das **gemeine Leben** überhaupt war der Gegenstand des **exoterischen** Unterrichts und der **exoterischen** Bücher des **Aristoteles**, wobey es nicht immer auf streng philosophische Begründung und Entwickelung, und auch wohl nicht immer auf streng philosophische Wahrheit angesehen war; dahingegen **Philosophie als Wissenschaft** systematisch und gelehrt behandelt den Gegenstand des **akroamatischen** Unterrichts und der **akroamatischen** Bücher ausmachte. Beurtheilt man hienach die izt vorhandenen Schriften des **Aristoteles**, so dürften sie **alle** zu den **akroamatischen** gerechnet werden müssen. Wollte man etwa die **praktisch philosophischen** Werke für **exoterisch** erklären, so würden die darinn beobachtete scientifische

Me-

Methode, und auch der Umstand hinderlich seyn, daß Aristoteles in denselben auf die λογοι εξωτερικοι verweist, in denen er schon einzelne Materien hinlänglich auseinandergesetzt habe. Selbst die Bücher von der Rhetorik und das Fragment der Poetik können für akroamatisch gelten wegen der systematischen Form; wären sie es aber auch nicht, so würde das Problematische hiebey von keinem Einfluße auf eine richtige Ansicht der Aristotelischen Philosophie überhaupt seyn. Die eigentlich exoterischen Schriften des Aristoteles sind vermuthlich alle, bis auf wenige Bruchstücke, die von einigen bey spätern Classikern vorkommen, verloren gegangen. Es gehören dahin unter andern die Dialoge *. Man schätzte diese Werke weniger, weil man wußte, daß sie nicht das ächte philosophische System ihres Verfassers enthielten, und scheint sie vollends vergessen zu haben, was sehr zu bedauern ist, nachdem die akroamatischen Schriften des A. ans Licht gezogen waren.

* Die classischen Stellen der Alten, in denen der Unterschied der exoterischen und akroamatischen Lehrart und Schriften des A. berührt wird, sind: *Cic.* de fin. B. et M. V, 5. Epist. ad Atticum IV, 16. *Strabo* Geogr. XIII. p. 608. D. ff. *Plutarch.* Vit. Alex. T. I. p. 668. adv. Colot. T. II. p. 1114. *A. Gellii* Noct. Att. XX, 5. *Clem. Alex.* Strom-

Stromat. V p. 575. B. *Themistii* Orat. XXVI. p. 319. B. ed. Harduin. *Galen.* lib. de fac. nat. T. I. p. 80; ed. Bas. *Lucian.* Opp. T. I. p. 566. ed. Reitz. *Ammon. Herm.* ad Arist. Categ. fol. 2. b. *Simplic.* ad auscult. phys. fol. 2. b. *Io. Philopon.* ad Arist. de anima I. com. 138. e. 2. Eustrat. ad Arist. Ethic. I, 12. VI, 4. In der Hauptsache lassen alle diese Stellen der Alten mit den im §. angenommenen Meynungen sich sehr leicht vereinbaren, und eben dadurch sich unter einander selbst in Harmonie bringen. Ihre Differenzen gehen nur Nebenpuncte an. Sie mußten aber freylich für den Untersucher verführerisch seyn, so lange der wahre allgemeine Gesichtspunct, woraus der ganze Unterschied der exoterischen und akroamatischen Lehrart des A. betrachtet werden muß, nicht ausgemittelt und festgestellt war. Am meisten werden die im §. dargelegten Ideen bestätigt durch ausdrückliche Aeusserungen des Aristoteles selbst. Dieser charakterisirt in mehrern der im §. angeführten Stellen, die λογοι εξωτερικοι, εγκυκλιοι, λογοι εν κοινω (Arist. Ethic. ad Nicom. I, 3. T. II. p. 5. D. cf. *Simplic.* ad Arist. de coelo I. fol. 67. b. De anima I, 4. T. I. p. 482 B) so deutlich, daß man sich wohl von ihrer Beschaffenheit einen angemessenen Begriff bilden kann. Er setzt ferner den λογοις εξωτερικοις die λογοι κατα φιλοσοφιαν schlechthin entgegen, so wie er einen Gegensatz überhaupt, der in seinem Philosophiren

statt

statt fand, und den er als Lehrer und Schriftsteller beybehielt, zwischen einem Raisonnement προς Φιλοσοφιαν, κατ' αληθειαν, θεολογικως, Φυσικως, αποδεικτικως, und einem Raisonnement προς δοξαν, διαλεκτικως, κοινως, ὡς τυπῳ, häufig bemerklich werden läßt. S. Epimetr. V. ad Comment. de libb. Arist. exot. et acroam. p. 95 (Gottingae 1786).

Die neuern Kritiker haben diesen literarischen Gegenstand auf eine sehr abweichende Weise beurtheilt, und sind dadurch auch zu sehr abweichenden, zum Theil ganz falschen und einseitigen, Behauptungen verleitet worden. S. *Piccarti* introd. in philosophiam Aristotelis cap. 10. *Paschius* de variis modis tradendi Moralia cap. V, 9. 10. p. 488. *Voßius* de Sectis philosoph. cap. 17. *Salmas.* ad Simplic. in Epictetum p. 228. sq. *Mureti* Epp. I, 40. *Horn.* hist. philos. VII, 9. *Meibom.* ad Hippocratis jusjurandum p. 95. *Menag.* ad Diog. Laert. V. S. 27. Obss. p. 197. *Morhof.* Polyhist. T. II. lib. I. cap. 8. 11. *Brucker.* hist. crit. philos. T. I. p. 789. *Eschenbach.* de poesi Orphica p. 4. Alle diese urtheilen jeder nach einzelnen Stellen der Alten, und eben daher mehr oder weniger einseitig. Auch berühren sie die Materie meistens nur im Vorbeygehn und oberflächlich. Es ist zu verwundern, daß Bayle sich gar nicht darauf eingelassen hat. Patricius hat viel hieher Gehöriges gesammelt; aber den Vorrath schlecht ge-

gebraucht (Discuss. Peripat. T. I. lib. VI. p. 63). Er erklärt alle logischen, physikalischen und metaphysischen Bücher des A. für akroamatisch; die übrigen alle, namentlich die praktisch philosophischen, für exoterisch. Den wahren Grund der Verschiedenheit der exoterischen und akroamatischen Lehre des A. hat er, wie schon dies sein Resultat beweiset, nicht eingesehn. Daßelbe kann man von den Untersuchungen Teidlers (im tractatu de gemino veterum docendi modo p. 108, der seiner Introductio in lectionem Aristotelis vorgesetzt ist) sagen. Er urtheilt im Ganzen viel richtiger, als Patricius; aber das Wahre hat er auch verfehlt. Er hält alle Bücher des A. für akroamatisch, nur nicht das Buch von den Kategorieen und die Probleme. Sein Fehler lag darinn, daß er sich bloß an äußern sehr trüglichen Kennzeichen und Datis hielt. Das Resultat wurde nur zufällig dem Wahren ähnlich. Am treffendsten hat Octavianus Ferrarius entschieden. Er folgt dem Ammonius Hermeae, deßen Erörterung die umständlichste und auch die gegründeteste ist. Mit Recht widerlegt er die Meynung des Thomas von Aquino, und Genesius Sepulveda, daß unter den λογοις εξωτερικοις die Schriften vom Aristoteles verstanden würden, die außerhalb der πραγματειαι seyen, in welcher A. sie citire; eine Meynung, die der Gelehrsamkeit jener berühmten Ausleger des A. nicht zu sonderlicher Ehre gereicht. S. *Octaviani Ferrarii* de sermonibus exoteri-

cis

cis liber vnus et de disciplina encyclia liber alter. cura *Goldasti* cum *ejusdem* de cryptica veterum philosophorum disciplina epistola ad Rudolph. Goclenium; Francof. 1606. 8.

* Ammonius Hermeae glaubt, daß alle exoterische Schriften des A. in dialogischer Form abgefaßt gewesen seyen. Dieses ist nicht ganz unwahrscheinlich Es scheint die Form dieselbe gewesen zu seyn, die Cicero zu einigen seiner Werke wählte, vbi sermo ab Aristotele ita inducebatur ceterorum, vt penes ipsum esset principatus. Zum mindesten versichert Cicero, die Aristotelische Form in den exoterischen Schriften nachgeahmt zu haben. Epist. ad Atticum IV, 16. XIII, 19. Von den Dialogen des A. selbst sind bey den Alten vornämlich zwey berühmt, der eine Νηρινθος, oder, wie Meursius (ad Diog Laert. V, 22) verbessert, Κορινθιος; der andere Ευδημος, dem Eudemus aus Cypern zu einem ehrenvollen Andenken verfaßt. Bey dem erstern lag das Factum zum Grunde, daß ein Korinthischer Güterbesitzer, nachdem er den Gorgias des Plato gelesen, sich der Philosophie widmete. Der andere betraf die Unsterblichkeit der Seele und ihren Zustand nach dem Tode. Fragmente von diesem haben aufbewahrt *Cic.* de divinat I, 25. *Plutarch.* de consolat. ad Apollon. T. II p. 115 A.

§. 255.

§. 255.

Zur Erleichterung des Studiums der Aristotelischen Philosophie, und auch zum Verständniße derselben, muß man die systematische **Ordnung** der Schriften des **Aristoteles**, wie er selbst sie seinen Aeusserungen zufolge bestimmt hat, wiederherstellen, da sie in den gedrukten Ausgaben der sämtlichen Aristotelischen Werke nicht immer beobachtet ist, indem die Urheber dieser den ersten Herausgebern folgten, welche entweder die Ordnung der einzelnen Bücher beybehielten, die sie in den Handschriften fanden, und die ihrer Entstehungsart nach größtentheils zufällig war, oder welche auch willkührlich einzelne Bücher zum Ganzen zusammenreihten. Die Zeit, wenn **Aristoteles** dies oder jenes Buch geschrieben, ist gleichgültiger, als sie bey den Dialogen des **Plato** war, falls sie sich auch historisch gewiß angeben ließe, was doch in Ansehung der meisten Bücher nicht geschehn kann. Denn da jener ein der logischen Form nach vollendetes System der Philosophie hatte, und in seinen Schriften die Darstellung deßelben beabsichtigte, so ist es einerley, ob er irgend ein zum Systeme gehöriges Werk früher oder später schrieb. Auch kann man vermuthen, da er die akroamatischen Werke bey seinem Leben nicht bekant machte, daß er selbst geändert haben werde, wenn er etwa nach Ausarbeitung der-

selben eine bessere Einsicht erwarb. Manche Abweichungen, Unfolgen, und Lücken können vielleicht, wenigstens oft, aus fremden Zusätzen und Einschiebungen hergeleitet werden. Die natürlichste Ordnung der Aristotelischen Werke, die sich nicht nur aus den eigenen Nachweisungen ihres Verfassers, sondern auch aus seinem Begriffe der Philosophie, als einer systematischen Wissenschaft, ergiebt, ist diese: I. An der Spitze steht das **Organon**, der Inbegriff der Bücher, die sich auf die **logischen** und dialektischen Disciplinen beziehn. Dann folgen II. die zur **theoretischen Philosophie** gehörigen Werke, als die Meteorologica, die Bücher de coelo, de generatione et corruptione, von den Parvis Naturalibus diejenigen, deren Inhalt anthropologisch ist, wie die Bücher de anima vornämlich, die Auscultationes physicae, und die ächten Bücher des Werks über die **Metaphysik**. Die **mathematischen** Schriften machen für uns eine besondere nicht unmittelbar zu den **philosophischen** zu rechnende Classe aus; wollte man sie aber nach des A. Systeme mit ihnen verbinden, so würden sie sich an die Werke über die **Physik** anschließen müssen. Von diesen ist der Uebergang III. zu den praktischphilosophischen Werken, der **Ethik** an den **Nikomachus**, der **Politik**, und der **Oekonomik**. Den letzten Platz nähmen IV. die Bücher von der **Rhetorik** und der **Poetik** ein.

Die übrigen naturhistorischen und kleinen hypomnematischen Werke des Aristoteles können hier nicht in Betrachtung kommen.

Die erste Anordnung der Aristotelischen Schriften besorgte Andronicus aus Rhodus. Er sonderte sie dem Hauptinhalte nach in πραγματειας ab, und diese Abtheilung hat sich im Ganzen in der Folge behauptet. Ihre innere Beschaffenheit kennen wir nicht weiter. Ein Werk eines der ältesten Ausleger des Aristoteles, des Adrast von Aphrodisias, das vielleicht sehr lehrreich für uns gewesen seyn würde: Περι της ταξεως των Αριστοτελους συγγραμματων (Simplic. ad Arist. Categ. fol. 4. b.) ist leider verloren. Die Eintheilungen der Aristotelischen Werke, welche einige andre griechische Interpreten machen, sind sehr unphilosophisch; sie haben die äußere Form der Bücher zum Grunde, nicht ihren Inhalt (S. Ammon. Herm. ad Categ. init.). Die Ordnung des Diogenes L. und des Ungenannten beym Menage ist eine wahre Unordnung. Aldus Manutius erwähnt der Schrift eines seiner Zeitgenossen, des Franciscus Caballus, de ordine librorum Aristotelis. Diese hab ich nicht gesehen. Vermuthlich empfahl sie die Folge der Bücher, die in der Aldinischen Ausgabe des Aristoteles statt findet. S. Praef. ad Vol. III. Opp. Arist. ed. Bip.

§. 256.

Man muß in der Philosophie des Aristoteles, wie seine Schriften sie darstellen, auf folgende vier Hauptpuncte Rücksicht nehmen: erstlich auf seine genauere Festsetzung und Entwikkelung der Theorie eines formellen wissenschaftlichen Systems, und die besondere Anwendung derselben auf die Gegenstände der Philosophie; zweytens auf seine Bestimmung der Begriffe von einzelnen philosophischen Disciplinen, seine Scheidung der Materien, danach sie unter den Begriff dieser oder jener Disciplin gehörten, und wiederum seine Art, sie zu einem Ganzen zu verbinden; drittens auf seine Censur der damals gangbaren Philosopheme, die von seinen Vorgängern und Zeitgenossen aufgestellt waren; viertens endlich auf sein eigenes Lehrsystem selbst. Schon Plato hatte, wie oben gezeigt ist, die Idee einer Systematik entworfen; aber er hatte sie nicht vollständig entwickelt, nicht ganz aufgehellt, und noch weniger auf die einzelnen Gegenstände der Erkenntniß angewandt, und diese ihr gemäß in wissenschaftliche Fächer geordnet. Aristoteles vollendete zuvörderst, was ihm Plato zu thun übrig ließ. Er untersuchte von neuem den Begriff einer Wissenschaft überhaupt, und bemühte sich, ihn scharf von verwandten und mit ihm zusammenhängenden Begriffen zu scheiden. Er nahm

fünf Erzeugniße des Erkentnißvermögens an, die hiebey in Betrachtung kämen: die **Kunst** (τεχνη), die **Klugheit** (φρονησις), die **Wissenschaft** (επιστημη), die **Vernunftkunde** (νους, Wissenschaftslehre), und die **Weißheit** (σοφια). Die **Kunst** ist eine mit Verstandeseinsicht verbundene Fertigkeit etwas Mögliches hervorzubringen; ihr Zweck ist empirisch praktisch; und insofern interessirt sie hier weiter nicht. Die **Klugheit** ist eine mit Verstandeseinsicht verbundene Fertigkeit das Nützliche und Schädliche der Handlungen zu beurtheilen; sie beruht auf Erfahrung und Meynung; und entscheidet darüber nicht, ob Dinge nothwendig gut oder übel sind. Die **Wissenschaft** ist Erkenntniß der Gegenstände, nicht nach ihren zufälligen Merkmalen, nach Aehnlichkeiten, als von welchen die **Meynung** (δοξα) abhängt, sondern nach ihren wesentlichen Bestimmungen. Ihr Ziel ist strenge Wahrheit, die ewig dieselbe ist und seyn muß; sie erfodert also Demonstration aus Principien. Da die **Wissenschaft** von **Principien** ausgeht, so muß es eine Fähigkeit des menschlichen Geistes geben, wodurch diese Principien möglich werden. **Aristoteles** nennt diese νους, **Vernunft**, als Vermögen der Principien. Es giebt also auch eine Wissenschaft der Wissenschaft (**Vernunftkunde**, **Wissenschaftslehre**). Die **Wissenschaft** selbst hat es mit Ge-

genständen zu thun, die man aus Principien weiß; die **Vernunftkunde** (welche auch selbst A. schlechtweg νους nennt) mit den **Principien**, wodurch man etwas von Gegenständen weiß. Die **Weißheit** ist das höchste und letzte Erzeugniß des Geistes. Sie besteht theils in der Erkenntniß der Wissenschaft, so wie ihrer obersten Vernunftprincipien; theils in der erworbenen Fähigkeit, das gesamte geistige Vermögen auf eine jener Erkentniß angemessene Weise zu gebrauchen. Demnach ist das Object der Kunst, reale Zweckmäßigkeit; der Klugheit, Nutzen oder Schaden; der Wissenschaft, Wahrheit; der Vernunftkunde, Möglichkeit und Begründung der Wahrheit; der Weißheit, Besitz und Gebrauch der Wahrheit. Daher erklärte **Aristoteles** die Philosophie überhaupt für die **Wissenschaft der Wahrheit aus Principien**; durch die Bestimmung des Gebiets derselben wird zugleich das Gebiet der **Meynung** bestimmt, auf welche sich die **Kunst** und die **Klugheit** stützen; die **Vernunftkunde** ist die **höchste Philosophie**; alle Philosophie überhaupt führt zur **Weißheit**.

Die classische Stelle für die Lehre des Aristoteles von den Erzeugnißen des menschlichen Erkentnißvermögens überhaupt ist Ethic. ad Nicom. VI, 3. sq. Εστω δη, οις αληθευει ἡ ψυχη τῳ καταφαναι η αποφαναι πεντε τον αριθμον· ταυτα δ'

εςι τεχνη, επιςημη, φρονησις, σοφια, νους. Die Begriffe derselben werden im Verfolge vom A. erklärt. Ueber seine Idee des νȣς, in der besondern Bedeutung für Wissenschaftslehre, Vernunftkunde, und den Unterschied deßelben einerseits von der Wissenschaft (επιςημη) und andererseits von der Weißheit (σοφια), will ich nachstehende Stelle einrücken (cap. 6): Επει δ' ἡ επιςημη περι των καθολον εςιν ὑποληψις, και των εξ αναγκης οντων· εισι δ' αρχαι των αποδεικτων και πασης επιςημης· μετα λογȣ γαρ ἡ επιςημη· της αρχης του επιςητȣ ȣτ' αν επιςημη ειη, ουτε τεχνη, ουτε φρονησις· το μεν επιςητον αποδεικτον· αἱ δε (viz. τεχνη, φρονησις) τυγχανουσιν ουσαι περι τα ενδεχομενα αλλως εχειν· ουδε δη σοφια τουτων εςι· του γαρ σοφου περι ενιων εχειν αποδειξιν εςιν. Ει δη, οἱς αληθευομεν, και μηδεποτε διαψευδομεθα περι τα μη ενδεχομενα η και ενδεχομενα αλλως εχειν, επιςημη και φρονησις εςι και σοφια και νους· τουτων δε τριων μηδεν ενδεχεται ειναι, λεγω δε τρια φρονησιν, σοφιαν, επιςημην· λειπεται, νουν ειναι των αρχων. — Tiedemann (Geist der specul. Ph. B. II. S. 221) hat gleich anfangs die Aristotelischen Begriffe von Wissenschaft, Weißheit, Wissenschaftslehre verwechselt, und geradehin

hin für identisch genommen. Deswegen giebt er die Aristotelische Erklärung der Philosophie zu einseitig an durch den Begriff der Weißheit, die er noch dazu mit der Wissenschaftslehre verwirrt. Ueberhaupt hat Hr. Tiedemann von der Aristotelischen Philosophie eine höchst unvollständige, unrichtige, und confuse Vorstellung. Wäre sie die wahre, so würde es in der That unbegreiflich seyn, wie das System soviel Anhänger gewinnen konte. Mit der obigen Erklärung treffen auch die Bestimmungen der Begriffe, Wissenschaft, Wissenschaftslehre und Weißheit genau zusammen, die in den ächten und unächten Büchern der Aristotelischen Metaphysik vorkommen z. B. Met. I, 1. sq. XI. 1. sq. In meiner Abhandlung über die Aechtheit der Metaphysik des Aristoteles, ist der Begriff deßelben von der Weißheit auch falsch gefaßt.

Unter Philosophie als Wissenschaft überhaupt dachte sich Aristoteles eine Antwort auf die Frage: Was ist Wahrheit? Eine Definitionsformel erinnere ich mich nicht, in einem anerkannt ächten Aristotelischen Buche gefunden zu haben. Daß er aber jenen Begriff mit Philosophie verband, erhellt aus andern Stellen unleugbar. So heißt es Topic. I, 14. Εσι δε των προτασεων και των προβληματων μερη τρια· αι μεν γαρ ηθικαι προτασεις εισιν· αι δε Φυσικαι· αι δε λογικαι. — Προς μεν ουν Φιλοσοφιαν κατ' αληθειαν περι αυ-

των πραγματευτεον. Διαλεκτικως δε προς δοξαν. — Sehr brauchbare Erläuterungen hierüber gewährt das vierte Buch der Arist. Met. cap. 2.

§. 257.

Da Aristoteles auch die **Kunst** und die **Klugheit**, die sich beyde auf **Handlungen** zu **Zwecken** beziehen, neben der **Wissenschaft** und **Wissenschaftslehre**, die bloß auf **Erkentniß** gerichtet sind, in das Gebiet der **Philosophie**, als der Wissenschaft des Wahren aus Principien, aufnahm; so erhielt er schon durch diese **Gegenstände** einen Theilungsgrund der Philosophie und eben so der Weißheit, als des Besitzes und Gebrauchs derselben, in die **theoretische** und **praktische**. Er unterschied aber auch eine **theoretische** und **praktische Vernunft** nach der Verschiedenheit constitutiver Principien der Vernunft selbst, so daß hierauf die Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie gegründet werden konte. Die Philosophie war ihm **theoretisch**, sofern sie der **Erkentniß** der Gegenstände, und **praktisch**, soferne sie **Handlungen** galt. Eben diese Eintheilung derselben wurde auch von ihm durch die Quelle der philosophischen Principien in der Vernunft, nicht bloß durch die Objecte derselben bestimmt.

Die

Die theoretische Philosophie schied sich wiederum in die **Physik**, **Mathematik**, und **Wissenschaftslehre**, welche letztere auch die **Ontologie** und **Theologie** in sich begriff. Die **Physik** hat den weitesten **Umfang**; sie betrifft überhaupt die Natur in ihrer **Qualität**. Sofern sie sich mit den **Principien** beschäfftigt, die der Qualität der Naturerscheinungen im Allgemeinen zum Grunde liegen, macht sie eine besondre philosophische Wissenschaft aus, und enthält die Theile unsrer heutigen Metaphysik, welche wir **metaphysische Körperlehre** (Naturwissenschaft) und **Kosmologie** zu nennen pflegen. Die Schriften darüber (auscultationes physicae) heißen daher dem **Aristoteles** vorzugsweise πρωτοι λογοι, λογοι κατ' αρχας. Sofern aber die Physik die Qualität einzelner Classen von Naturerscheinungen untersucht und erklärt, kann sie sich in so viele einzelne besondre Disciplinen theilen, als es besondre Classen von Naturerscheinungen giebt, oder dergleichen angenommen werden, die besondere Qualitäten gemeinschaftlich haben. In der Beziehung entstehen physikalische Disciplinen über die Lufterscheinungen (**Meteorologie**), über die Gestirne (**Theorie des Himmels**), über die belebenden und beseelenden Substanzen in der Natur (**Psychologie**), über das gesamte Thierreich, Mineralreich, und Pflanzenreich. Auf eben die Weise, wie die **Physik** (im engern Sinne) dem Aristo-

teles Wissenschaft der Principien der Qualität der Natur war, war ihm die Mathematik Wissenschaft der Principien ihrer Quantität. Er fand die letztern eben so allgemein bey den Erscheinungen zum Grunde liegend, als jene erstern, wiewohl er sie doch als specifisch verschieden von diesen erkannte, und die Pythagoreer widerlegte, die sie mit ihnen identisch nahmen. Dies war die Ursache, warum er die **Mathemathik** unmittelbar an die Physik knüpfte; denn nach seinem Begriffe der Philosophie konte er sie von dieser gar nicht ausschließen. Endlich aus der Existenz von Principien der Qualität und Quantität von Erscheinungen ließ sich schließen auf ein letztes Princip aller Principien (das **Urding, Ding an sich**). Die Wissenschaft von diesem, welche Aristoteles mehr suchte, als dogmatisch aufstellte, ist seine **Metaphysik** (Wissenschaftslehre, höchste Philosophie, Ontologie und Theologie). Die praktische Philosophie geht entweder die mechanische Hervorbringung materieller Werke an nach Ideen von Zwecken (**Technik**); oder sie betrifft Handlungen des Menschen nach dem Freyheitsbegriffe überhaupt (**Sittenlehre, Moralphilosophie**). Im erstern Falle scheidet sie sich in besondre Theorien von Fertigkeiten, Handwerken und Künsten, so viele derselben erdacht sind, oder erdacht werden mögen. Im andern Falle handelt sie, da nach der Meynung

des

des Aristoteles der Mensch von Natur gesellig und selbst vermöge seiner Naturbestimmung für den Staat geboren ist, entweder von den Principien der freyen Handlungen des Bürgers als **Menschen** (**Ethik**, **Tugendlehre**), oder von den Principien der freyen Handlungen des **Menschen als Bürgers** (**Politik**), oder von den Principien der freyen Handlungen des Bürgers als **Hausvaters** und **Haushälters** (**Oekonomik**). Alle diese **Erkentniße**, sie mögen sich auf das Wissen oder das Handeln beziehen, setzen das **Denken** (Begreifen, Urtheilen und Schließen) voraus. Dieses muß eine Regel haben, durch welche es bestimmt wird. Zu der gesamten Philosophie kommt also noch eine Wissenschaft dieser Regel hinzu, als **Organon** für alle Erkentniß. Sie hat entweder zur Absicht, die formellen Gesetze der Wahrheit zu lehren (**Analytik**, **Logik** der Wahrheit), oder sie will das Denken erleichtern und sichern, und zugleich Mittel der **Ueberredung**, soweit die formellen Gesetze des Denkens diese herbeyführen mögen, angeben (**Topik**, **Eristik**), oder endlich, sie will mit Kunstgriffen zu täuschen und zu verblenden bekant machen (**Sophistik**). Sofern die leztern Zweige der Wissenschaft des Denkens nur auf Begründung einer **Meynung** gerichtet sind, sind sie zusammen unter der **Dialektik** begriffen. Die **philosophische Grammatik** betrachtete und behan-

handelte Aristoteles, wie in dem kleinen Buche de interpretatione, als Propädeutik zur Logik, und bey dem Gange, den er zur Entwickelung der Logik nahm, und dem Gebrauche, welchen er von der Sprache dabey machte, nicht mit Unrecht; obgleich jene philosophische Disciplin an und für sich ihre Principien erst von der Logik entlehnen mag. Mit der Dialektik ist die Rhetorik verschwistert. Die Poetik hat Aristoteles wohl zur Technik gerechnet.

Daß Aristoteles auf die erwähnten Hauptergeugniße des Erkentnißvermögens seine Abtheilung der Philosophie in die theoretische und praktische gründete, und die Bestimmung und Unterscheidung jener mit dieser Abtheilung vereinigte, wird durch seine eigene ausdrückliche Erklärung bestätigt: Analyt. poster I, 33. sub fin. τα δε λοιπα, πως δει διανειμαι επι τε διανοιας και νϑ, και επιστημης, και τεχνης, και φρονησεως, και σοφιας· τα μεν, φυσικης· τα δε, ηϑικης ϑεωριας μαλλον εστιν. — Die classische Stelle für die Aristotelische Eintheilung der theoretischen Philosophie in Physik, Mathematik und Metaphysik ist Metaph. IV, 2. cf. V, 1. X, 6. Anal. poster. I, 2. Auscultatt. phys. II, 2. Diese drey Disciplinen nahm Aristoteles für philosophische im engern Sinne des Worts, weil sie die Principien der Erkentniß zum Ge-

Gegenstande hatten, und alle Naturwissenschaften überhaupt begründeten. Er nahm aber auch die Physik und Mathematik im weitern Sinne, und da rechnete er die angewandte Physik und Mathematik mit zur Philosophie. Simplic. ad auscult. phys. lib. VI fol. 216. a. Φυσικα δε εκαλεν ου τα οκτω μονα (die libb. VIII. ausc. phys.), αλλα και τα περι ουρανε, και περι ψυχης, και αλλα πλειω. ιδιως δε Φυσικης ακροασεως τα πεντε. Die ersten fünf Bücher der Physik des A. handeln eigentlich nur von den Naturprincipien; die übrigen drey betreffen die Lehren von Raum, Zeit und Bewegung. Jene machen auch deswegen allein die sogenannten πρωτες λογες, τα περι αρχων aus. Die metaphysischen Bücher hießen hingegen, wie schon erinnert ist, λογοι εκ της πρωτης Φιλοσοφιας (Ausc. phys. I, 10. De animal. motu cap. 6). Ueber die Aristotelische Eintheilung der praktischen Philosophie S. Ethica ad Nicom. I, 1 Magn. Moral. I, 1. Rhet. I, 4. Das Organon sah Aristoteles für die Propädeutik zur Philosophie überhaupt an. Den Zusammenhang der Rhetorik theils mit der Logik und Dialektik, theils mit der Politik, bezeichnet die aus derselben angeführte Stelle: Αληθες εστιν, ὅτι ἡ Ρητορικη συγκειται μεν εκ τε της αναλυτικης επιστημης, και της περι τα ηθη πολιτικης. ὁμοιον δ'εστι τα μεν τη Διαλεκτικη, τα δε τοις σοφιστικοις λογοις. Das ganze systematische

sche Fachwerk der Disciplinen, wie es Aristoteles anordnete, hat am umständlichsten ausgeführt Ammon. Herm. Comment. ad Categ. prooem.

§. 258.

Zu der Zeit, wo **Aristoteles** die Philosophie bearbeitete, konte er nicht wohl ein originales System derselben aufstellen, und für dieses einen allgemeinern Beyfall hoffen, ohne sich zugleich in eine Kritik der von andern Weltweisen und Naturforschern vorgetragnen Lehren und Meynungen, so viele deren damals gangbar waren, einzulassen. Dieser hat er sich denn auch mit einem Fleiße, und mit so viel Aufwande von Scharfsinne unterzogen, daß er als historischer Zeuge und Prüfer der Philosophie des Alterthums eben so schätzbar für die Neuern geworden ist, wie als freyer Selbstdenker. Seine Untersuchungen beginnen gewöhnlich mit einer Erörterung der einzelnen Probleme, worauf es in Hinsicht auf einen bestimmten Gegenstande ankomme; mit einer Trennung und Würdigung der mancherley Gesichtspuncte, wovon die Betrachtung ausgehn könne; dann folgt eine Charakteristik der Behauptungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen, und eine Entwickelung des Falschen und Wahren darinn aus

Grün-

Gründen; und nachdem er sich den Boden für die wissenschaftliche Erkenntniß so aufgeräumt hat, erbaut er erst sein eigenes System. Die Kentniß der ältern Philosopheme hatte er aus den vorhandenen Urkunden darüber selbst geschöpft, die er oft namentlich angiebt; kein anderer seiner Zeitgenossen besaß diese in einem solchen Grade der Lauterkeit und Vollständigkeit; und es ist ein sehr wichtiges Argument gegen die angebliche Aechtheit einer Schrift eines Philosophen vor Aristoteles, wenn man beweisen kann, daß dieser sie nicht gekannt habe. Man hat ihn häufiger Plagiate beschuldigt; aber der Vorwurf ist, soweit wir den A. als Schriftsteller nach seinen vorliegenden Werken beurtheilen können, verleumderisch. Er mußte wohl die Meynungen und Raisonnements anderer in ihrem Zusammenhange ausheben; sonst hätte er sie gar nicht, oder nicht verständlich, darstellen können; dieß hat er inzwischen mit einer Kürze gethan, die nur zu oft an Lakonismus grenzt, und uns gegenwärtig wünschen läßt, daß er weitläufigere Auszüge mitgetheilt haben möchte; hätte Er jene Meynungen nicht ausgehoben, würden die Neuern insbesondre dabey verloren haben; denn sie würden in dem Falle von den meisten derselben gar nichts wissen. Versteht man den Vorwurf so, als habe Aristoteles sein eigenes philosophisches System aus einem Raube zusammengesetzt, den er den ältern

Phi-

Philosophen entwandte, so kennt man sein System nicht. Er war selbst Erfinder genug, und hatte durch eigene Geistesindustrie einen so grossen Vorrath an neuen Erfahrungen und Ideen erworben, daß er wahrlich fremden Gutes nicht bedurfte, um den Ruhm einer Originalität zu erschleichen, der sich doch nur auf vermeyntes Eigenthum hätte stützen können, und sehr unsicher gewesen seyn würde. Auch trägt sein System das Gepräge der Originalität für jeden, der im Stande ist es richtig zu erkennen und zu beurtheilen. Freylich treffen einzelne Partieen deßelben mit einzelnen Partien anderer Systeme zusammen; die Philosopheme der Aeltern waren nicht lauter Unwahrheiten; und warum hätte Aristoteles diesen, von deren Richtigkeit er überzeugt war, da er es auf ein möglichst vollendetes Gebäude der menschlichen Erkentniß im Verhältniße zu den damaligen Fortschritten der Geistescultur anlegte, nicht ein Fach auch in seinem Gebäude anweisen sollen? Wenn er auf die Schultern seiner Vorgänger trat, warum sollte er nicht beybehalten, was sie eben so wahr bemerkt hatten, wie er es bemerkte? Uebrigens braucht man nur die Principien, die Folgerungen, die Mannichfalkeit neuer Erfahrungen und aus ihnen gezogener Resultate, die Methode, die Sprache im Aristotelischen Systeme zu erwägen; und man wird die Behauptung lächerlich und unverschämt

fin=

finden, daß es ein Plagium sey. Mit eben den Gründen, wenn sie gültig wären, könte man eben daßelbe von dem Kantischen Systeme darthun; aber das Raisonnement würde hier eben so albern seyn. Andere, hauptsächlich unter den neuesten Geschichtschreibern der Philosophie Hr. **Plessing**, klagen den **Aristoteles** an, er habe aus eitler Ruhmsucht die Philosopheme seiner Vorgänger und Zeitgenossen verfälscht, um sie desto leichter widerlegen, und die Benutzung derselben für sein eignes System desto eher verbergen zu können. Die Anklage wird gegründet auf historische Zeugniße, welche sie gleichwohl nicht documentiren; auf den Ton der Widerlegung, den Aristoteles beobachtet, und der doch immer seiner Vorstellung von dem Werthe des Raisonnements, von welchem die Rede ist, und dem Grade der Ueberlegenheit des Aristotelischen Geistes über den Gegner, angemessen ist; endlich auf eine durchaus falsche Deutung der Aristotelischen Lehren selbst, die in diese eine Uebereinstimmung mit Platonischen, Pythagoreischen, Eleatischen Behauptungen gewaltsam hinein erklärt. **Aristoteles** hat wohl die Meynungen anderer Weltweisen misverstanden, einseitig und schief beurtheilt, nicht reiflich und aufmerksam genug erwogen; aber er hat sie nicht absichtlich verfälscht, und noch weniger sie in ihrer wahren Gestalt als ein Betrüger sich selbst zu eigen gemacht. Er war nicht der ein-

zige Besitzer von den Urkunden darüber; jede philosophische Partey hatte noch ihre Anhänger, die die Verfälschung nicht ungeahndet gelassen haben würden; und die Kritik der Quellen der griechischen Philosophie lehrt immer die Aristotelischen Bücher als diejenigen kennen, die am reinsten fließen.

Die Belege zu den erstern Sätzen dieses §. sind in allen Aristotelischen Hauptwerken anzutreffen. Vergl. Meiners Gesch. des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissensch. bey den Griechen und Römern B. I. S. 195 ff., wo auch zugleich eine treffliche Apologie des A. gegen die erwähnten Beschuldiguugen vorkomt. Die Gegner, welche A. bey seinen Lebzeiten hatte (Eusеb. praep. evang. XV, 4) schrieben und redeten mehr aus Privaterbitterung gegen seine Persönlichkeit, als aus wissenschaftlichem Interesse. So Cephisodorus, der Zögling und Freund des Isokrates, mit welchem letztern A. nicht harmonirte (Dionys. Halic. Rhet. et crit. in Isocratem p. 102. ed. Sylb. Athen. Dipnos. II p. 60). So Eubulides, ein Eristiker, Epikur, Timaeus, Alexinus, Demochares, Lykon, Aristokles u. a. Den Epikur, und die eristische Partey mochte A. gegen sich gereizt haben, auch durch seine der ihrigen entgegengesetzte, sie bestreitende, und verdunkelnde Philosophie. Wenn sie darüber Beschwerde führten, A. habe ihre Lehren verstellt, mis-

misverstanden u. s. w., so ist das eine in solchen Fällen, wie die Geschichte der Philosophie des Tages lehrt, höchst gemeine Beschwerde, aus der im geringsten nicht folgt, daß A. wirklicher und absichtlicher Verfälscher, und zwar von den Philosophemen des Alterthums überhaupt, gewesen sey. Der widerlegende Ton des A. ist gerade und entscheidend, zuweilen spöttelnd, aber nie herabwürdigend und beleidigend. Gegen die Ideenlehre des Plato hat A. lebhaft disputirt; aber gemeiniglich mit Urbanität und Höflichkeit. (z. B. Ethic. ad Nicom. I, 4.) Er mußte sie mit Nachdrucke angreifen, um seinem eigenen Systeme Platz zu verschaffen; denn zwischen dem Aristotelischen und Platonischen Systeme ist ein sehr wesentlicher Unterschied. Noch lebhafter als gegen die Ideenlehre streitet A. gegen die beste Republik des Plato. Aber das härteste Urtheil, welches er darüber fällt, ist folgendes (Polit. II, 4. ed. Conring): Το μεν ουν περιττον εχουσι παντες οι του Σωκρατους λογοι, και το κομψον, και το καινοτομον, και το ζητητικον· καλως δε παντα; ισως χαλεπον. Wer kann dies Urtheil über die Platonische Republik tadeln? —

Selbst die Aeusserungen anderer älterer und neuerer Schriftsteller von Gewichte muß man nur recht erklären, und auf die Umstände achten, wodurch sie veranlaßt wurden, so können sie nicht für Zeugniße in An-

sehung der berührten Puncte gegen den Aristoteles gelten. Cicero sagt (Quaest. Tusc. III, 18) Aristoteles veteres philosophos accusans, qui existimavissent, *philosophiam suis ingeniis esse perfectam*, ait, eos aut *stultissimos* aut *gloriosissimos* fuisse; sed se videre, quod *paucis annis* magna accessio facta esset, *brevi tempore philosophiam plane absoluta fore*. Was hat A. gesündigt, indem er so über seine Vorgänger dachte? Er that nichts anders, als was Kant zu unsrer Zeit gethan hat, und er hatte dazu in seiner Epoche dieselbe Befugniß, die der neuere Weltweise dazu hatte. Hr. Plessing braucht die obige Stelle zum Beweise: "Aristoteles habe sich immer selbst die größten Lobsprüche beygelegt, mit Verachtung aller andern Philosophen." Das liegt in derselben nicht. Die ungünstigen Urtheile des Franz Baco von Verulam über die Art, wie A. die ältern Philosophen behandelt habe (De augm. scient. lib. III. cap. 4. p. 79. Lipf. 1694. fol.) beweisen erstlich für sich nichts; zweytens sind sie höchst einseitig und historisch unrichtig; und drittens wurden sie durch Baco's gerechten Haß gegen die Scholastiker erzeugt, der natürlich auf seine Meynung vom Aristoteles, das angebliche Haupt der Scholastiker, Einfluß hatte. Was Gassendi gegen den A. vorbringt, trifft ebenfalls mehr den Misbrauch, den die Scholastiker von der Aristotelischen Philosophie machten, als diese selbst (Exercitatt. paradox. adv. Arist. lib. I. exerc 1. p. 5; exerc. 4. p. 45; exerc. 7. p. 80, Hagae 1656. 4.)

Thos

Thomasius hat hier keine Stimme. Mosheim's Meynung (ad Cudworthi syst. intell. T. I. p. 16.) beruht auch auf keinem beweisenden Grunde.

Hr. Plessing ist dem Aristoteles vorzüglich deswegen so abgeneigt geworden, weil dieser Schriftsteller ihm bey der Durchführung seiner Hypothese über die Philosophie des gesamten Alterthums immer in die Queer kam. Er wollte einmal die Ideenlehre in alle Philosophieen des Alterthums hineintragen, er mußte also die Nachrichten des Aristoteles von diesen so auslegen, wie es seine Absicht erheischte, er mußte selbst den originalen Peripateticismus für einen nur anders eingekleideten und ausgedrückten Platonismus erklären; und so war es natürlich, daß er am Ende selbst für Thatsache hielt, was nur Folge seines Vorurtheils war, und daß ihm Aristoteles, den er misverstand und misdeutete, als Verfälscher und literarischer Betrüger erschien. Seine Anklage des Aristoteles wird schon dadurch höchst verdächtig, daß er ihm in allen den Fällen traut, und sich auf ihn beruft, wo er die Aussagen desselben für seine Hypothese irgend benutzen zu können glaubt; hingegen ihn mit Beschuldigungen und Schmähungen überhäuft, wo A. seiner Hypothese im Wege steht. Die Misverständnisse des Hrn. Plessing in Beziehung auf die Aristotelische Philosophie selbst werde ich noch im Folgenden gelegentlich anmerken. S. Plessing's Memnonium B. II. S. 4. ff. 323 ff. Ebendeßelb. Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alter-

thums B. II. Th. 1. S. 63. 239. ff. und an mehrern Stellen dieses Werks, vornämlich auch im zweyten Theile des zweyten Bandes. Vergl. Ebendeßelb. Abhandlung über den Aristoteles und die Platonischen Ideen in: Cäsars Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt B. III. (Leipzig 1786). — Als historisch wahr kann man, wie mich dünkt, nicht mehr gelten lassen, als was ich im §. dafür angenommen habe: Aristoteles hat zuweilen die Philosopheme seiner Vorgänger und Zeitgenossen misverstanden, und ihnen in seiuer Beurtheilung nicht Aufmerksamkeit und Gerechtigkeit genug wiederfahren lassen. Damit vertragen sich aber sein Wahrheit liebender Charakter und seine historische Treue recht gut. Denn wo wäre der Philosoph auch in den neuern Zeiten, der eine Kritik der ältern Philosophieen angestellt hat, von dem man nicht daßelbe, und zwar mit Recht, sagen könte? Einseitigkeit und Irrthum sind hier nie ganz vermeidlich.

Von der Aristotelischen Censur der ältern Philosopheme ist schon in diesem Lehrbuche mehreres beygebracht worden. Einiges, wo es in Verbindung mit der Aristotelischen Philosophie selbst und vorzüglich merkwürdig ist, werde ich noch in der Erörterung dieser anführen.

§. 259.

Aristoteles ist zwar nicht, um die Principien seiner eigenen Philosophie zu entdecken und zu begründen, von einer Kritik des Erkentnißvermögens ausgegangen, so daß er erst nach Vollendung dieser jene festgestellt, und ihren Charakter, so wie den Umfang ihrer Gültigkeit, bestimmt hätte. Aber er hat doch die Beschaffenheit des Erkentnißvermögens an und für sich, und das ursprüngliche Verhältniß desselben zu Gegenständen, mit hoher Sorgfalt untersucht; und es offenbart sich deutlich genug, daß sein ganzes philosophisches System sowohl, als seine Censur der übrigen Systeme, namentlich des Platonischen, auf den Resultaten jener Untersuchung beruhte, und sie voraussetzte. Hätte irgend ein Philosoph vor **Kant** Ansprüche auf das Verdienst, eine eigentliche Kritik des Erkentnißvermögens unternommen zu haben, so hätte vielleicht **Aristoteles** die ersten und die gerechtesten. Diese seine Kritik bezieht sich nicht bloß auf das **logische Denken**, wie **Kant** selbst meynt, der aber lediglich das Aristotelische **Organon** im Sinne hatte, sondern auf das **Erkennen überhaupt.** Mit den Physiologieen vorzüglich des logischen Verstandes, wie sie unter den Neuern **Malebranche**, **Locke**, **Leibniz**, **Lambert** u. a. geliefert haben, ist die Aristotelische Kritik nicht zu vergleichen; sie

umfaßt das gesamte Erkentnißvermögen, als solches, und ist viel tiefer in daßelbe eingedrungen. Auch ist die Aehnlichkeit der Aristotelischen und Kantischen Resultate in mehrern Puncten höchst auffallend, und wenn sich vermuthen ließe, was sich nach mehrern Datis nicht vermuthen läßt, daß **Kant** von dem Aristotelischen Systeme in seiner wahren Gestalt eine vollständige historische Kentniß gehabt hätte; so würde der nichts durchaus Abentheuerliches behaupten, der die kritische Philosophie für nicht mehr und nicht weniger ausgäbe, als für das ächte, berichtigte und weiter zur Vollendung ausgebildete Aristotelische System selbst. Daß man bisher die Aristotelische Kritik des Erkentnißvermögens gar nicht bemerkte, rührt theils daher, weil man die Aristotelische Philosophie bisher in ihren Quellen wenig studirte, und den Aristoteles mehr als Geschichtforscher und Kritiker der ältern philosophischen Systeme, wie als originalen Denker, betrachtete; denn die neuern Geschichtschreiber der Philosophie wissen ja kaum etwas anders, als wie einige Principien der Naturwissenschaft, deren Grund man nicht erfährt, und einzelne Philosopheme außer ihrer Verbindung mit dem Ganzen, von ihm zu erzählen; theils hat es A. selbst verschuldet, indem er jene Kritik nicht als eine für sich bestehende **Propädeutik** zur wissenschaftlichen Philosophie, sondern als einen Theil dieser selbst (der Psycho-

lo-

logie) ansah und behandelte; daher man ihm auch keine weitere propädeutische Untersuchung zutraute außer der, welche das **Organon** enthält. Für die Neuern ist es inzwischen doch unmöglich, das Aristotelische System richtig zu fassen und zu beurtheilen, wenn man nicht gewißermaaßen den Fehler seines Urhebers verbessert, und die Darstellung jenes mit der Erörterung der Kritik des Erkentnißvermögens nach ihren Hauptmomenten anhebt, worauf es erbaut ist.

Die Bücher *de anima* sind für die Aristotelische Kritik des Erkentnißvermögens classisch, hauptsächlich das dritte Buch. Da sie von Hrn. Voigt sehr gut ins Deutsche übersetzt und erläutert sind, so wundre ich mich, daß man auf die Aehnlichkeit ihres Inhalts mit der Kantischen Kritik der reinen Vernunft nicht aufmerksamer geworden ist. Hr. Voigt hat es nicht an Hinweisung fehlen lassen. Ausserdem gehört hieher das sechste Buch der Ethica ad Nicom. Einzelne lehrreiche Winke zur richtigen Beurtheilung der Aristotelischen Philosophie überhaupt hat Hr. Fülleborn gegeben in dem Aufsatze: Von der Verschiedenheit der alten und neuen Philosophie (Beyträge St. IV).

§. 260.

Das gesamte Gemüthsvermögen des Menschen scheidet sich nach dem **Aristoteles** in das **Erkentnißvermögen** und das **Begehrungsvermögen**, von denen das erstere wiederum die **Sinnlichkeit** (das **Empfindungsvermögen**) und dem **Verstand** im weitesten Umfange des Worts unter sich begreift. Die Untersuchung der Natur des Erkentnißvermögens zuvörderst fängt mit der **Theorie der Sinnlichkeit** an. Diese enthält folgende Hauptlehren. **Erstlich**: Die **Sinnlichkeit** ist das Vermögen des Gemüths, durch eine Afficirung von außen (**Empfindung**) zu Vorstellungen zu gelangen. **Zweytens**: Jede **Empfindung** setzt etwas voraus, das einwirkt, und etwas, das bewegt wird und leidet. Das Leiden allein gehört dem Subjecte an. Es drückt aber nicht hier ein Bewegtwerden aus, das der Natur des Subjects zuwider wäre, sondern einen der Natur des Subjects gemäßen und dieser beförderlichen Zustand. Die Ursache des Leidens ist das **Unähnliche** des Objects, welches erst durch das Afficirtwerden des Subjects diesem **ähnlich** (in dieses aufgenommen) werden kann. **Drittens**: Ohne Afficirtwerden von außen ist keine Empfindung möglich; aber das Vermögen zu empfinden geht doch vor dem Afficirtwerden her (potentiâ); es zeigt sich nur erst durch das Afficirtwerden als wirklich (actu), und daher wird

zum

zum Bewußtseyn des Empfindungsvermögens Empfindung vorausgesetzt; denn dieses kann sich nicht selbst empfinden, weil es ursprünglich nur der Möglichkeit nach existirt. **Vierrens:** Es giebt **dreyerley** Arten des **Empfindbaren**; **zwey** derselben werden durch sich selbst; die **dritte** wird zufällig empfunden. Die erste Art des durch sich selbst Empfindbaren ist dasjenige, was durch das jedem einzelnen Sinne eigenthümliche Empfinden bestimmt wird; die zweyte Art eben deßelben ist dasjenige, was von allen Sinnen gemeinschaftlich empfunden wird; die dritte Art, oder das zufälliger weise Empfindbare, ist dasjenige, was an einem empfindbaren Objecte ist, also nicht durch sich selbst, sondern durch diesen, empfunden wird. So z. B. sind die Farbe, der Schall, das Schmeckbare, durch sich selbst empfindbar, gehören aber jedes einem eigenen Sinne an, dem Gesichte, Gehöre und Geschmacke. Hingegen Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur, Grösse sind auch durch sich selbst empfindbar, kommen aber der Empfindung aller Sinne gemeinschaftlich zu. Daß ein gewißer Mensch **weiß** ist, wird zufällig empfunden. **Fünfrens:** Das Sichtbare bedarf des Mediums des Lichts, das Hörbare des Mediums der Luft, das Riechbare des Mediums der Luft und des Wassers. Die Sinne des Geschmacks und des Gefühls haben **zum Medium das Fleisch.** Dieses selbst ist

nicht

nicht das Gefühlsorgan. Die Gegenstände des Gefühls sind die Verschiedenheiten der Körper, welche selbst die Elemente trennen, das Kalte, Warme, Trockne, Feuchte. Der Sinn des Gefühls drückt ein **Mittelmaaß** aus im Verhältniße zu dem, was im Empfindbaren als Contrarietät liegt. Deswegen fühlen wir das Gleichwarme, Gleichkalte, Gleichharte, Gleichweiche nicht, sondern nur das, was über das Maas des Gefühlsinnes hinausgeht (kälter oder wärmer, härter oder weicher ist). **Unfühlbar** ist alles, was entweder vom Fühlbaren sich wenig oder gar nicht unterscheidet (z. E. eine stille milde Luft), oder was zu heftig wirkt, und den Gefühlssinn zerstört. **Sechstens:** Die äußere Sinnlichkeit überhaupt ist die **Form** des Empfindbaren, abgesondert von der **Materie** deßelben; denn in der sinnlichen Empfindung an sich selbst ist nur die Form des Sinnengegenstandes enthalten, nicht dieser Gegenstand an sich selbst. **Siebentens:** Das **Sinnenorgan** enthält das **Vermögen** zu empfinden, ist aber doch von ihm in Ansehung der Existenz verschieden; jenes ist eine körperliche Grösse; das sind weder das Vermögen zu empfinden, noch die Empfindung selbst; dieses Vermögen ist nur ein bestimmtes **Verhältniß** des Organs zum Empfindbaren. Hieraus ist zu erklären, warum ein übermäßiger Eindruk auf das Organ auch das Vermögen zu em-

pfinden zerstört, und warum die Pflanzen nicht empfinden, denen es zwar nicht an Organen, aber am Vermögen zu empfinden (dem bestimmten Verhältniße der Organe zum Empfindbaren) fehlt. **Achtens:** Außer den fünf äußern Sinnen sind keine mehr; das von allen Sinnen gemeinschaftlich zu Empfindende setzt keinen besondern Sinn voraus. **Neuntens:** Das ihnen eigenthümlich empfindbare empfinden mehr Sinne gegenseitig nur als zufällig. Daß eine Frucht bitter und gelb ist, wird sowohl vom Sinne des Gesichts, als dem des Geschmacks, gegenseitig als zufällig empfunden. **Zehntens:** Hätte der Mensch nur Einen Sinn, würde er viele Empfindungen vermissen; denn alles Empfindbare würde ihm daßelbe zu seyn scheinen. **Eilftens:** Die wirkliche Handlung des Empfindbaren und die wirkliche Empfindung selbst sind zwar einerley; aber doch in Ansehung ihrer Existenz verschieden; jene ist etwas objectives; diese etwas subjectives. Daher brauchen die bloßen Vermögen: empfindbar zu seyn, und zu empfinden (potentiae) nicht nothwendig mit einander zu bestehen und unterzugehn, wiewohl sie bey wirklicher Thätigkeit (actu) nothwendig mit einander zusammentreffen und in Einem verbunden seyn müssen. **Zwölftens:** Ausser den äußern Sinnen, die entweder das Empfindbare jeder auf eine eigenthümliche Weise, oder auf eine allen gemeinschaftliche Weise wahrneh-

men,

men, muß es noch ein besonderes Vermögen geben, das mit der Sinnlichkeit unmittelbar zusammenhängt, und der Grundsinn genannt werden könte. Denn die eigenthümliche Empfindung jedes Sinnes ist in seinem Organe; wir können aber die Empfindungen von mehr Organen zu gleicher Zeit unterscheiden; dieß muß, weil es sich auf das Empfindbare bezieht, ebenfalls durch Empfindung geschehn; jene Organe selbst können die Unterscheidung nicht bewirken; sie liefern nur die ihnen eigenthümlichen Empfindungen; also kann auch der Sinn des Gefühls nicht der Grundsinn seyn; sondern es wird ein besonderes Vermögen erfodert, das sich des Mannichfaltigen verschiedener sinnlicher Empfindungen bewußt wird, und es unterscheidet (das **Bewußtseyn**). Dieses selbst ist als Vermögen einfach; es faßt das Mannichfaltige in eine Einheit zusammen; insofern es sich aber wirklich äußert, in Beziehung auf das Mannichfaltige, welches zusammengefaßt wird, ist es nicht Einheit.

Diese Theorie des sinnlichen Empfindungsvermögens ist fast wörtlich gezogen aus Arist. de anim. II, 5. bis ans Ende des Buchs, und III, 1. 2. Einige speciellere Bemerkungen, die Verschiedenheit der Sinnenorgane und ihre Empfindungsart betreffend, werden weiter unten in den §§ über die empirische Psychologie des Aristoteles vorkommen.

men. — Wenn A. der äußern Sinnlichkeit eine Form beylegt, so versteht er unter dieser nichts weiter, als die reine Empfänglichkeit, Formen des objectiven Empfindbaren aufzunehmen. Sofern die Form des objectiven Empfindbaren durch jene reine Empfänglichkeit bestimmt wird, ist sie a priori S. de anim. II, 12. καθολου δε περι παση αισθησεως δει λαβειν, ὁτι ἡ μεν αισθησις εστι το δεκτικον των αἰσθητων ειδων ανευ της ὑλης· οἱον ὁ κηρος τυ δακτυλιυ ανευ τυ σιδηρυ και τυ χρυσυ δεχεται το σημειον, λαμβανει δε το χρυσουν η το χαλκυν σημειον, αλλ' ουχ ᾗ χαλκος η χρυσος· ὁμοιως δε και ἡ αισθησις ἑκαστυ ὑπο τυ εχοντος χρωμα, η χυμον, η ψοφον, πασχει· αλλ' ουχ ᾗ ἑκαστον εκεινων λεγεται, αλλ' ᾗ τοιονδι, και κατα τον λογον. — Eine äußere und innere Sinnlichkeit scheint A. nicht ausdrücklich unterschieden zu haben; er rechnete die innern Erscheinungen theils zum Gefühlssinne überhaupt, theils zu dem, was er den Grundsinn hieß, und was wir Bewußtseyn nennen. Sein Grundsinn hat von der sogenannten innern Sinnlichkeit nur einige Merkmale. Man kann ihn nicht schlechthin, wie z. B. Hr. Voigt gethan hat, durch innern Sinn ausdrücken. S. de anim. III, 2.

§. 261.

§. 261.

Wie aus den vorherigen Bestimmungen der Natur des Empfindungsvermögens offenbar erhellt, so machte **Aristoteles** zwischen der Receptivität und Spontaneität des sinnlichen Vorstellungsvermögens überhaupt keinen **Unterschied**, sondern er hielt dieses für ein **leidendes** Vermögen, behauptete also nur eine Receptivität. Eben so wenig unterschied er zwischen Stoff und Form der Vorstellung; er erklärte die Vorstellung ganz aus der Empfänglichkeit des Gemüths für den Sinneindruck, durch welchen es die Form des Objects aufnehme (sinnlich vorstelle), wie es sowohl seine eigne a priori bestimte Natur, die durch den Eindruck in Thätigkeit versetzt werde, als der Eindruck des Objectes selbst mit sich bringe. Die Materie der Objecte wird nach ihm nicht in die Vorstellung aufgenommen, lediglich ihre Form, der subjectiven Bedingung (potentiae) des Gemüths gemäß. Die Materie an sich ist auch objectiv nicht ohne Form; und diese objective Form ist es, welche auf die Sinne einwirkt, und sich in ihnen gleichsam abdruckt, so weit es geschehen kann; aber als objective Form kann sie nicht erkannt werden, sondern nur subjectiv; wiewohl eben jene objective Form für die Erkentniß des Menschen gleichgültig ist, da sie doch an sich nicht erkannt werden mag. Den

Raum

Raum sah Aristoteles für etwas Objectives an; er machte die Entdeckung, daß er subjective Bedingung der äußern Sinnlichkeit sey, vielleicht deswegen nicht, weil ihm Licht, Luft, Wasser, die er im objectiven Raume vorstellen zu müssen glaubte, als nothwendige Media für die Empfindungen einzelner Sinne sich aufdrangen. Auch scheint er den einzelnen Sinnen, jedem an sich selbst, Empfindungsvermögen beygelegt zu haben; der innere Sinn hatte nur das Geschäfft, die Empfindungen der verschiedenen Sinne in eine Einheit aufzufassen und zu unterscheiden. Den nothwendigen Zusammenhang der Zeit mit dem innern Sinne sah er nicht ein; er hielt auch die Zeit für etwas Objectives; und dadurch verwickelte er sich in die Schwierigkeit, wie jene Einheit im Innern des Gemüths statt finden, und doch eine Mannichfaltigkeit fassen und unterscheiden könne. Die Schwierigkeit hob er dadurch, daß er das innere Vermögen der Einheit, der **Existenz** nach, für einfach erklärte; hingegen der Art der Existenz nach für theilbar. Diese Auflösung selbst hätte ihn sehr leicht auf die richtige Vorstellung von der Zeit führen können, und auf einen richtigen Begriff vom innern Sinne. So aber verwechselte er den innern Sinn (das empirische Bewußtseyn) mit dem reinen Selbstbewußtseyn, und nahm beyde für Eins und daßelbe, nur

mit dem Unterschiede, daß jenes actu, dieses potentiâ statt finde.

§. 262.

Dasjenige Vermögen, welches zunächst nach der Sinnlichkeit, und zwar mittelst dieser, wenn sie bereits durch Eindrücke von außen wirksam geworden ist, in Thätigkeit gesetzt wird, ist die **Einbildungskraft** (*Φαντασια*). Diese empfängt zwar den Stoff für ihre Erzeugniße von der **Sinnlichkeit**, aber sie ist wesentlich von ihr unterschieden. Die Sinnlichkeit liefert Empfindungen, Apprehensionen des Mannichfaltigen (Wahrnehmungen, *ὑπολημψεις*); diese sind nicht in unserer Willkühr, sondern hängen von den Eindrücken des Empfindbaren ab; auch sind die Empfindungen immer wahr; da hingegen die Einbildungen in unsrer Gewalt, und sehr oft falsch sind. Wenn man den Sinn in Thätigkeit (bereits entwickelt) betrachtet; so kann er völlig ruhen (sich in einer entwickelten Thätigkeit nicht erweisen), und dennoch kann die Einbildungskraft geschäfftig seyn. Umgekehrt sind die Sinne immer gegenwärtig und zur Wirksamkeit bereit; die Einbildungskraft ist es nicht immer. Nicht minder ist die Einbildungskraft von den Zweigen des Erkenntnißvermögens verschieden, die Wahrheit der Erkent-

kentniß bezwecken, von dem Verstande, als dem Vermögen der Wissenschaft, und der Vernunft, als dem Vermögen der Principien; eben weil die Einbildungstraft am häufigsten falsche Phantome erzeugt. Endlich ist sie auch nicht mit dem Vermögen der Meynung (δοξα) zu verwechseln. Die Meynung kann wahr oder falsch seyn, wie die Einbildung; allein die Meynung, sofern sie einmal statt findet, ist doch immer mit Glauben verbunden, und kein Thier, dem doch die Einbildungskraft nicht fehlt, ist des Glaubens fähig, weil nur die Vernunft überreden und zum Glauben bewegen kann. Die Einbildung kann daher auch nicht ein Meynen über Empfindungen seyn, so daß jenes mit diesen nothwendig verknüpft wäre, oder durch diese entstände; die Einbildung ist ein Bild von einem Gegenstande; die Meynung ist ein Fürwahrhalten. Ohnehin bilden wir uns Manches falsch ein (manches scheint falsch), wovon wir eine wahre Meynung haben; wären also Einbildung und Meynung daßelbe, so müßte eben dieselbe Meynung zugleich wahr und falsch seyn z. B. wie wir uns die scheinbare Grösse der Sonne einbilden, ob wir gleich die Meynung haben, daß sie größer ist. Die Einbildungskraft wird durch die Sinnlichkeit bewegt (in Thätigkeit gesetzt), und in der Sinnlichkeit muß also der letzte objective Grund liegen, warum die Einbildungen wahr oder falsch

seyn können. Freylich der Sinn empfindet immer, wie er empfindet, und insofern empfindet er wahr; auch ist die Empfindung des jedem Sinne eigenthümlich Empfindbaren nur dann trüglich, wenn dies Empfindbare nicht dem Sinne gegenwärtig genug ist, sondern in weiter Ferne von ihm absteht; allein das Zufälligempfindbare, an welchem auch das Gemeinschaftlich von den Sinnen Empfindbare (z. B. Bewegung, Grösse) haften mag, kann die Empfindung täuschen, und zwar auf die Art, daß wir uns einbilden, etwas empfunden zu haben, was wir nicht empfanden; wiewohl doch es die Empfindung selbst ist, sie mag beschaffen seyn wie sie wolle (denn an sich ist sie jederzeit wahr), die jene Einbildung veranlaßt. Die Bilder der Einbildungskraft sind den sinnlichen Empfindungen ähnlich und immanent; daher bewegen sie oft vernunftlose Thiere, und Menschen, während die Vernunft schlummert oder unterdrückt ist, zu Handlungen. In Beziehung auf die Erkentniß aber dient die Einbildungskraft dazu, das apprehendirte Mannichfaltige der Sinnlichkeit (ὑπόληψιν) in ein Bild (sinnliche Anschauung, φαντασμα) zusammenzufassen. Ihren griechischen Namen Phantasie hat sie von dem Lichte (φως), dem nothwendigen Medium des ersten und edelsten Sinnes, des Gesichts, empfangen.

Ari-

Aristot. de anim. III, 3. 4. 8.

§. 263.

Empfinden, Einbilden und **Denken** sind nicht einerley; jenes komt auch den Thieren zu; dieses nicht. Wir denken entweder wahr oder falsch; die Empfindung an sich aber ist immer wahr. Denken setzt Vernunft voraus; diese fehlt den Thieren. Das Denken scheidet sich in drey Hauptarten, **Meynen, Einsehn**, und **Wissen**, und ihre Gegentheile. Geschähe das Denken, wie das Empfinden, so müßte es ein **Leiden** von denkbaren Gegenständen seyn, oder eine Fähigkeit, die Formen denkbarer Objecte aufzunehmen, nicht aber die Objecte selbst; dann verhielte sich die Denkkraft zum Denkbaren, wie das Empfindungsvermögen zum Empfindbaren. Die Denkkraft aber, da sie alles Denkbare umfassen und erkennen soll, muß einfach seyn (unvermischt); denn nur das, was bloß im innern Bewußtseyn erscheinen mag, ist von allem Fremdartigen unterschieden und ihm entgegengesetzt *. Ihr Wesen ist also nichts anders, als wie die bloße **Möglichkeit denkbarer Gegenstände überhaupt.** Die ursprüngliche Denkkraft der Seele ist nichts Wirkliches, was der Handlung des Denkens vorhergienge; sie existirt nur potentiâ, nicht actu.

Deswegen kann auch die Denkkraft nichts mit dem Körper vermischtes seyn; sie wäre alsdann eine Eigenschaft des Körpers (Warm oder Kalt), oder ein Werkzeug des Körpers; sie ist aber keines von beyden. Richtig ist der Satz: die Seele sey die Empfänglichkeit (τοπος) der Formen; nur muß man dabey unter der Seele lediglich die denkende (nicht, wie Plato, zugleich die empfindende und ernährende, als welche nach A. dem Körper angehören), und unter jener Empfänglichkeit lediglich die Möglichkeit des Denkens überhaupt verstehn. Daß die Denkkraft nicht so von dem Denkbaren afficirt wird, wie das Empfindungsvermögen vom Empfindbaren, erhellt daraus, daß das Empfindungsvermögen unwirksam wird bey einem zu heftigen Eindrucke auf das Sinnesorgan; anstatt daß das Denkvermögen dasjenige, was ihm in einem hohen Grade von Lebhaftigkeit dargestellt wird (το σφοδρα νοητον), leichter und besser denkt. Die Denkkraft kann sich ursprünglich so wenig selbst denken, wie sich das Empfindungsvermögen ursprünglich selbst empfinden kann; aber wenn sie bereits denkbare Objecte gefaßt hat; dann kann sie an diesen sich selbst als Vermögen, und die ihm eigenthümlichen Denkformen, erkennen. Aristoteles vergleicht das Verhältniß des bereits entwickelten und mit Kentniß versehnen Verstandes zu sich selbst als reinem Verstande, mit dem Verhältniße

ei=

einer krummen Linie zu sich selbst (als Linie überhaupt). Sofern nun der Verstand die Form denkbarer Gegenstände denkt, denkt er das Wesen derselben; hier betreibt er seine eigenen Functionen; sofern er aber bloß das durch die Anschauung dargestellte Mannichfaltige erkennt, ist er mit der Sinnlichkeit in Verknüpfung, und wirkt nicht mehr bloß als reiner Verstand. Damit der Verstand sich selbst denke, weil dies nur erst geschehen kann, nachdem er schon durch Aufnahme denkbarer Gegenstände entwickelt ist, ist nicht nothwendig, daß die Gegenstände selbst einfach seyen; denn der Form nach ist jeder denkbare Gegenstand einfach (er muß zur Einheit verknüpft werden), und der Verstand selbst ist nichts anders, als wie die Form des Denkbaren überhaupt ohne alle Materie (die ursprüngliche synthetische Einheit); da ist er eben so gut denkbar, wie alle übrige denkbare Gegenstände; das denkbare Ding ohne Materie, und der Verstand, die theoretische reine Verstandeswissenschaft, und der theoretische reine Verstandesgegenstand, sind Eins und daßelbe; von den übrigen denkbaren Gegenständen aber, wenn sie Materie (einen Stoff), enthalten, ist nur die Form dem reinen Verstande denkbar; daher brauchen sie der Materie nach nicht einfach zu seyn.

Arist. III, 3. 4. Aristoteles widerlegt einige ältere Philosophen, denen Denken und Empfinden identisch war, wie denn wohl in unserm Sprachgebrauche sogar noch die Wörter, Denken und Empfinden, promiscue angewandt werden. Dem Sprachgebrauche sind auch gewiß Empedokles und Homer gefolgt, die er namentlich zurecht weist. Homer hat dabey zuverlässig an keine philosophische Bestimmung gedacht, und Empedokles, dem vom A. eingerückten Fragmente nach zu urtheilen, schwerlich. Inzwischen die Theorie des Empedokles, daß nur Gleiches das Gleiche erkennen könne, machte doch die Voraussetzung nothwendig: Empfinden und Denken sey einerley. Er hatte hiebey keine Rücksicht auf den Irrthum, und die Möglichkeit des Ursprungs desselben. Eine Betrachtung hierüber würde ihn und andere, wie A. sehr richtig bemerkt, auf den Unterschied zwischen Empfinden und Denken geführt haben. Zur Bestätigung und Erläuterung einiger Sätze im §. will ich folgende Stellen des A. beyfügen: (cap. 4.) Ει δε εστι το νοειν ωσπερ το αισθανεσθαι, η πασχειν τι αν ειη υπο τε νοητε, η τι τοιετον ἑτερον· απαθες αρα δει ειναι, δεκτικον δε τε ειδες, και δυναμει τοιετον· αλλα μη τουτο· και ὁμοιως εχειν, ωσπερ το αισθητικον προς τα αιτθητα, ὡτω τον νεν προς τα νοητα. Αναγκη αρα, επει παντα νοει, ἀμιγη ειναι, ωσπερ Φησιν Αναξαγορας, ἱνα κρατῃ· τετο

τουτο δ' εστιν, ἱνα γνωριζῃ παρεμφαι-
νομενον γαρ κωλυει το αλλοτριον και
αντιφραττει· ὡστε μηδ' αυτου ειναι φυ-
σιν τινα μιγδεμιαν, ἀλλ' η ταυτην, ὁτι
δυνατον· Ὁ αρα καλουμενος της ψυ-
χης νους· λεγω δε νουν, ᾧ διανοειται
και ὑπολαμβανει ἡ ψυχη, ουδεν εστιν
ενεργεια των οντων, πριν νοειν — και
ου δε οἱ λεγοντες την ψυχην ειναι το-
πον ειδων, πλην ὁτι ουτε ὁλη, ἀλλ' ἡ
νοητικη, ουτω εντελεχεια, ἀλλα δυνα-
μει τα ειδη. Um die Idee des ursprüng-
lichen reinen Verstandes zu veranschaulichen, benutzt A. auch das Bild von der tabula rasa, aber nur in figürlicher, nicht in physiologischer Bedeutung. Doch ist die Aristotelische Beziehung des Bildes auf den reinen Verstand strenger, als die Platonische. Aristoteles erklärte den reinen Verstand für die Möglichkeit der Formen denkbarer Gegenstände überhaupt; sofern geht er vor aller Erkentniß her; ist der reine Verstand durch gegebene denkbare Gegenstände entwickelt, dann ist er an sich selbst, abstrahirt vom Stoffe der Gegenstände, die Wirklichkeit der Formen denkbarer Gegenstände. Plato hielt den reinen Verstand ursprünglich nicht für die bloße **Möglichkeit** der Formen denkbarer Objecte, sondern er erklärte diese Formen für a priori in der Vernunft bestimmt (die Ideen); sie wurden also nach ihm nicht von dem Denkvermögen empfangen, sondern lagen schon in ihm, und die sinnlichen An-

schauungen dienten nur der Seele sich ihrer zu erinnern, und sie im Bewußtseyn zu vergegenwärtigen.

§. 264.

Außerdem daß der Verstand die Empfänglichkeit für die Formen des Denkbaren hat, und in dieser Hinsicht ein **leidender Verstand** (intellectuelle Receptivität, intellectus passivus) ist, hat er auch die Fähigkeit, wirksam zu seyn, und ist ein **thätiger Verstand** (intellectuelle Spontaneität, intellectus agens, **Vernunft**). In jedem Dinge überhaupt giebt es eine Materie, und etwas, das den innern Wirkungsgrund der Materie ausmacht, und dem die Materie Stoff und Veranlassung zur Thätigkeit darbietet. Dasselbe ist auch bey dem Gemüthe der Fall. Es muß einen Verstand geben, der alles **wird**, und einen solchen, der alles **thut**. Dieser letztere ist der Seele, was das Licht dem Auge ist; das Licht macht die Farben, zu deren Sichtbarkeit sonst im Auge nur die Möglichkeit liegt, wirklich sichtbar, und eben so bereitet der thätige Verstand die **wirkliche Erkenntniß**, zu der die Sinnlichkeit, die Phantasie, und der leidende Verstand nur die Vehikel sind. Das Wesen des thätigen Verstandes ist Wirksamkeit. Weil alles, was wirkt, edler ist, als das, was leidet,

det, und das Princip der Wirksamkeit des Stoffes edler, als der Stoff selbst; so ist auch der thätige Verstand das edelste Princip im Menschen. Er ist auch einfach, ganz für sich bestehend, und leidet nichts von dem Denkbaren, gerade weil sein Wesen bloße Wirksamkeit ist. Er ist allein unvergänglich und ewig; nur daß, wenn einzig der thätige Verstand (die Vernunft) fortdauert, alle Erinnerung wegfällt, weil jener ohne Leiden ist; der leidende Verstand hingegen, der ohne die Einbildungskraft sich an nichts erinnern, überhaupt ohne Sinne nichts denken kann, mit dem Aufhören des Körpers (der Sinnlichkeit) selbst aufhört. Der thätige Verstand ist das Vermögen der Principien; er ertheilt den Erkentnißen erst die oberste Einheit und Gewißheit; diese Erkentniße (die Begriffe des leidenden Verstandes) gewähren ihm die Materie, welche er bearbeitet. Ihrer Möglichkeit nach ist die Vernunfterkenntniß in der Zeit a priori, und insofern machen der thätige und der leidende Einen und denselben Verstand aus. Der Wirklichkeit der Vernunfterkentniß nach unterscheidet sich der thätige Verstand von dem leidenden darinn, daß jener stets wirksam ist, anstatt daß dieser von dem gegebnen Denkbaren, und der Art, wie es gegeben wird, abhängt.

Die Distinction des Aristoteles zwischen dem thätigen und leidenden Verstande ist nicht abzuleugnen. Er hat sie zu bestimmt bezeichnet. Aber freylich haben die Commentatoren dieselbe oft misverstanden, und das hat ihre Streitigkeiten über die Materie veranlaßt. Averrhoes und seine Schule unter den Arabern konten vollends keine richtige und deutliche Begriffe hierüber erlangen, da sie die Meynungen des Aristoteles aus zum theile ganz sinnlosen Uebersetzungen schöpft n. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. II. S. 314 ff. B. IV. S. 147. Mich dünkt, der leidende Verstand des Aristoteles ist das, was Kant den reinen Verstand nennt, das Vermögen der Kategorien; unter dem thätigen Verstande begriff er die Urtheilskraft und die Vernunft im engern Sinne. Denn das Gedächtniß unterscheidet er vom leidenden Verstande ausdrücklich. Aristot. de anim. III, 5. Επει δε, ωσπερ εν απασῃ τῃ Φυσει εστι τι το μεν ὑλη εκαστῳ γενει· τουτο δε ὁτι παντα δυναμει εκεινα· ἑτερον δε το αιτιον και ποιητικον τῳ ποιειν παντα, οἱον ἡ τεχνη προς την ὑλην πεπονθεν, αναγκη και εν τῃ ψυχῃ ὑπαρχειν ταυτας τας διαφορας. Και εστιν ὁ μεν τοιουτος νους τῳ παντα γινεσθαι· ὁ δε τῳ παντα ποιειν, ὡς ἑξις τις, οἱον το φως· τροπον γαρ τινα και το φως ποιει τα δυναμει οντα χρωματα ενεργεια χρωματα. Και ὁυτος ὁ νους χωριστος και αμιγης και απα-

απαθης τη ουσια ων ενεργεια — χωριστεις δε εστι μονον τουτο ὁπερ εστι, και τουτο μονον αθανατον και αιδιον· ου μνημονευομεν δε, ὁτι τουτο μεν απαθες, ὁ δε παθητικος νους φθαρτος, και ανευ τουτου ουδεν νοει.

§. 265.

Der thätige Verstand äußert sich zuerst als **Princip der Einheit**, und insofern kann er nichts **Falsches** denken; er denkt nur das **Untheilbare**, was der Grund der Einheit der sinnlichen Anschauungen und der Gedanken ist, d. i. er denkt sich selbst. Indem er das Untheilbare als wahr erkennt, erkennt er das Gegentheil als falsch; er selbst aber existirt als Einheit dem Vermögen nach, und in Beziehung auf die Erkentniß selbst auch der Wirklichkeit nach. Falsches kann vom Verstande bloß gedacht werden, sofern eine **Synthesis** der Gedanken zur Einheit statt findet, welche in Ansehung der Gegenstände der Gedanken nicht existiren kann, oder auch eine **Trennung** derselben (διαιρεσις), zu welcher die Gegenstände nicht berechtigen. Wenn zugleich die Zeit verknüpft wird, erstrecken sich Wahrheit oder Falschheit nicht bloß auf die Gegenwart, sondern auch auf die Vergangenheit und Zukunft. Jenes Untheil-

theilbare kann auf zwiefache Art verstanden werden, nach seiner Möglichkeit, und nach seiner Wirklichkeit; aber im lezten Falle hindert es nicht, daß der Verstand zugleich das Untheilbare (sich selbst als Grund der Einheit) denkt, und Gegenstände (das Theilbare) denkt. Jenes denkt er in einer untheilbaren Zeit (transcendentale Apperception); diese in einer theilbaren Zeit. Von jenem läßt sich aber keine Anschauung bilden; es ist bloß intelligibel; oder, wie es Aristoteles ausdrückt: der (transscendentale) Verstand existirt nur der Möglichkeit nach, bevor er nicht wirklich (in der Zeit) getheilt, (auf das Mannichfaltige der Anschauungen und Gedanken angewandt) worden ist, in welches er denn den transscendentalen Inhalt (sich selbst) hineinbringt, der also auch bey der wirklichen Erkentniß für sich gedacht werden kann. Hieraus fließt: Nicht der thätige Verstand überhaupt denkt nothwendig wahr, sondern nur sofern er sich selbst denkt, als Princip der synthetischen Einheit; als Verstand, der etwas von einem Gegenstande denkt, obwohl dem (transscendentalen) Principe der synthetischen Einheit gemäß, denkt er nicht nothwendig wahr, er kann da auch falsch denken. Es ist hier wie mit der Empfindung, die einem Sinne eigenthümlich zukomt, z. B. dem Gesichte; diese ist wahr; daß aber etwas Weißes ein Mensch sey

(ob

(ob die Empfindung des Weißen von dem Menschen gelte) ist nicht nothwendig wahr.

De anim. cap. 6. Ἡ μεν ουν των αδιαιρετων νοησις εν τουτοις, περι ἁ ουκ εστι το ψευδος· εν οἱς δε το ψευδος και το αληθες, συνθεσις τις ηδη νοηματων, ὡσπερ ἑν οντων. — Αν δε γινομενων η εσομενων, τον χρονον προσεννοων και συντιθεις· το γαρ ψευδος εν συνθεσει αει. — Ενδεχεται δε και διαιρεσιν φαναι παντα. Το δε ἑν ποιον, τουτο ὁ νους ἑκαστον. Το δε αδιαιρετον επει διχως, η δυναμει, η ενεργεια, ουδεν κωλυει το νοειν αδιαιρετον, ὁταν νοῃ το μηκος· αδιαιρετον γαρ ενεργειᾳ και εν χρονῳ αδιαιρετῳ· ὁμοιως γαρ ὁ χρονος διαιρετος και αδιαιρετος τῳ μηκει. — Δει δε δυναμει ειναι το γνωριζον και ἑν ειναι εν αυτῳ. Ει δε τινι μη εστιν εναντιον των αιτιων, αυτο ἑαυτο γινωσκει και ενεργειᾳ εστι και χωριστον. — Ὁ δε νους ου πας, αλλ' ὁ του τι εστι κατα το τι ην ειναι αληθης, και ου τι κατα τινος· αλλ' ὡσπερ το ὁραν του ιδιου αληθες· ει δ' ανθρωπος το λευκον η μη, ουκ αληθες αει· ουτω δε εχει ὁσα ανευ της ὑλης.

§. 266.

seyn können. Freylich der Sinn empfindet immer, wie er empfindet, und insofern empfindet er wahr; auch ist die Empfindung des jedem Sinne eigenthümlich Empfindbaren nur dann trüglich, wenn dies Empfindbare nicht dem Sinne gegenwärtig genug ist, sondern in weiter Ferne von ihm absteht; allein das Zufälligempfindbare, an welchem auch das Gemeinschaftlich von den Sinnen Empfindbare (z. B. Bewegung, Grösse) haften mag, kann die Empfindung täuschen, und zwar auf die Art, daß wir uns einbilden, etwas empfunden zu haben, was wir nicht empfanden; wiewohl doch es die Empfindung selbst ist, sie mag beschaffen seyn wie sie wolle (denn an sich ist sie jederzeit wahr), die jene Einbildung veranlaßt. Die Bilder der Einbildungskraft sind den sinnlichen Empfindungen ähnlich und immanent; daher bewegen sie oft vernunftlose Thiere, und Menschen, während die Vernunft schlummert oder unterdrückt ist, zu Handlungen. In Beziehung auf die Erkentniß aber dient die Einbildungskraft dazu, das apprehendirte Mannichfaltige der Sinnlichkeit (ὑποληψιν) in ein Bild (sinnliche Anschauung, φαντασμα) zusammenzufassen. Ihren griechischen Namen Phantasie hat sie von dem Lichte (φαος), dem nothwendigen Medium des ersten und edelsten Sinnes, des Gesichts, empfangen.

Ari-

Aristot. de anim. III, 3. 4. 8.

§. 263.

Empfinden, Einbilden und Denken sind nicht einerley; jenes komt auch den Thieren zu; dieses nicht. Wir denken entweder wahr oder falsch; die Empfindung an sich aber ist immer wahr. Denken setzt Vernunft voraus; diese fehlt den Thieren. Das Denken scheidet sich in drey Hauptarten, **Meynen, Einsehn**, und **Wissen**, und ihre Gegentheile. Geschähe das Denken, wie das Empfinden, so müßte es ein **Leiden** von denkbaren Gegenständen seyn, oder eine Fähigkeit, die Formen denkbarer Objecte aufzunehmen, nicht aber die Objecte selbst; dann verhielte sich die Denkkraft zum Denkbaren, wie das Empfindungsvermögen zum Empfindbaren. Die Denkkraft aber, da sie alles Denkbare umfassen und erkennen soll, muß **einfach** seyn (unvermischt); denn nur das, was bloß im innern Bewußtseyn erscheinen mag, ist von **allem** Fremdartigen unterschieden und ihm entgegengesetzt *. Ihr Wesen ist also nichts anders, als wie die **bloße Möglichkeit denkbarer Gegenstände überhaupt.** Die ursprüngliche Denkkraft der Seele ist nichts **Wirkliches**, was der Handlung des Denkens vorhergienge; sie existirt nur potentiâ, nicht actu.

Deswegen kann auch die Denkkraft nichts mit dem Körper vermischtes seyn; sie wäre alsdann eine Eigenschaft des Körpers (Warm oder Kalt), oder ein Werkzeug des Körpers; sie ist aber keines von beyden. Richtig ist der Satz: die Seele sey die **Empfänglichkeit** (τοπος) **der Formen**; nur muß man dabey unter der Seele lediglich die **denkende** (nicht, wie **Plato**, zugleich die empfindende und ernährende, als welche nach A. dem Körper angehören), und unter jener Empfänglichkeit lediglich die Möglichkeit des Denkens überhaupt verstehn. Daß die Denkkraft nicht so von dem Denkbaren afficirt wird, wie das Empfindungsvermögen vom Empfindbaren, erhellt daraus, daß das Empfindungsvermögen unwirksam wird bey einem zu heftigen Eindrucke auf das Sinnesorgan; anstatt daß das Denkvermögen dasjenige, was ihm in einem hohen Grade von Lebhaftigkeit dargestellt wird (το σφοδρα νοητον), leichter und besser denkt. Die Denkkraft kann sich ursprünglich so wenig selbst denken, wie sich das Empfindungsvermögen ursprünglich selbst empfinden kann; aber wenn sie bereits denkbare Objecte gefaßt hat; dann kann sie an diesen sich selbst als Vermögen, und die ihm eigenthümlichen Denkformen, erkennen. **Aristoteles** vergleicht das Verhältniß des bereits entwickelten und mit Kentniß versehnen Verstandes zu sich selbst als reinem Verstande, mit dem Verhältniße

ei=

einer krummen Linie zu sich selbst (als Linie überhaupt). Sofern nun der Verstand die Form denkbarer Gegenstände denkt, denkt er das Wesen derselben; hier betreibt er seine eigenen Functionen; sofern er aber bloß das durch die Anschauung dargestellte Mannichfaltige erkennt, ist er mit der Sinnlichkeit in Verknüpfung, und wirkt nicht mehr bloß als reiner Verstand. Damit der Verstand sich selbst denke, weil dies nur erst geschehen kann, nachdem er schon durch Aufnahme denkbarer Gegenstände entwickelt ist, ist nicht nothwendig, daß die Gegenstände selbst einfach seyen; denn der Form nach ist jeder denkbare Gegenstand einfach (er muß zur Einheit verknüpft werden), und der Verstand selbst ist nichts anders, als wie die Form des Denkbaren überhaupt ohne alle Materie (die ursprüngliche synthetische Einheit); da ist er eben so gut denkbar, wie alle übrige denkbare Gegenstände; das denkbare Ding ohne Materie, und der Verstand, die theoretische reine Verstandeswissenschaft, und der theoretische reine Verstandesgegenstand, sind Eins und daßelbe; von den übrigen denkbaren Gegenständen aber, wenn sie Materie (einen Stoff), enthalten, ist nur die Form dem reinen Verstande denkbar; daher brauchen sie der Materie nach nicht einfach zu seyn.

Arist. III, 3. 4. Aristoteles widerlegt einige ältere Philosophen, denen Denken und Empfinden identisch war, wie denn wohl in unserm Sprachgebrauche sogar noch die Wörter, Denken und Empfinden, promiscue angewandt werden. Dem Sprachgebrauche sind auch gewiß Empedokles und Homer gefolgt, die er namentlich zurecht weist. Homer hat dabey zuverlässig an keine philosophische Bestimmung gedacht, und Empedokles, dem vom A. eingerückten Fragmente nach zu urtheilen, schwerlich. Inzwischen die Theorie des Empedokles, daß nur Gleiches das Gleiche erkennen könne, machte doch die Voraussetzung nothwendig: Empfinden und Denken sey einerley. Er hatte hiebey keine Rücksicht auf den Irrthum, und die Möglichkeit des Ursprungs desselben. Eine Betrachtung hierüber würde ihn und andere, wie A. sehr richtig bemerkt, auf den Unterschied zwischen Empfinden und Denken geführt haben. Zur Bestätigung und Erläuterung einiger Sätze im §. will ich folgende Stellen des A. beyfügen: (cap. 4.) Ει δε εστι το νοειν ωσπερ το αισθανεσθαι, η πασχειν τι αν ειη υπο τε νοητε, η τι τοιετον ἑτερον· απαθες αρα δει ειναι, δεκτικον δε τε ειδες, και δυναμει τοιετον· αλλα μη τουτο· και ὁμοιως εχειν, ωσπερ το αισθητικον προς τα αιτθητα, ὑτω τον νεν προς τα νοητα. Αναγκη αρα, επει παντα νοει, ἀμιγη ειναι, ωσπερ Φησιν Αναξαγορας, ἱνα κρατη·

τετο

τυτο δ' εσιν, ἱνα γνωριζῃ παρεμφαι-
νομενον γαρ κωλυει το αλλοτριον και
αντιφραττει· ὡσε μηδ' αυτυ ειναι φυ-
σιν τινα μιγδεμιαν, αλλ' η ταυτην, ὁτι
δυνατον· Ὁ αρα καλουμενος της ψυ-
χης νυς· λεγω δε νυν, ᾧ διανοειται
και ὑπολαμβανει ἡ ψυχη, ουδεν εσιν
ενεργειᾳ των οντων, πριν νοειν — και
ευ δε οἱ λεγοντες την ψυχην ειναι το-
πον ειδων, πλην ὁτι ουτε ὁλη, αλλ' ἡ
νοητικη, ουτε εντελεχειᾳ, αλλα δυνα-
μει τα ειδη. Um die Idee des ursprüng-
lichen reinen Verstandes zu veranschaulichen,
benutzt A. auch das Bild von der tabula rasa,
aber nur in figürlicher, nicht in physiologi-
scher Bedeutung. Doch ist die Aristotelische
Beziehung des Bildes auf den reinen Ver-
stand strenger, als die Platonische. Aristo-
teles erklärte den reinen Verstand für die
Möglichkeit der Formen denkbarer Gegen-
stände überhaupt; sofern geht er vor aller
Erkentniß her; ist der reine Verstand durch
gegebene denkbare Gegenstände entwickelt,
dann ist er an sich selbst, abstrahirt vom
Stoffe der Gegenstände, die Wirklichkeit der
Formen denkbarer Gegenstände. Plato hielt
den reinen Verstand ursprünglich nicht für
die bloße Möglichkeit der Formen denkba-
rer Objecte, sondern er erklärte diese For-
men für a priori in der Vernunft bestimmt
(die Ideen); sie wurden also nach ihm nicht
von dem Denkvermögen empfangen, sondern
lagen schon in ihm, und die sinnlichen An-

schauungen dienten nur der Seele sich ihrer zu erinnern, und sie im Bewußtseyn zu vergegenwärtigen.

§. 264.

Außerdem daß der Verstand die Empfänglichkeit für die Formen des Denkbaren hat, und in dieser Hinsicht ein **leidender Verstand** (intellectuelle Receptivität, intellectus passivus) ist, hat er auch die Fähigkeit, wirksam zu seyn, und ist ein **thätiger Verstand** (intellectuelle Spontaneität, intellectus agens, **Vernunft**). In jedem Dinge überhaupt giebt es eine Materie, und etwas, das den innern Wirkungsgrund der Materie ausmacht, und dem die Materie Stoff und Veranlassung zur Thätigkeit darbietet. Dasselbe ist auch bey dem Gemüthe der Fall. Es muß einen Verstand geben, der alles wird, und einen solchen, der alles thut. Dieser letztere ist der Seele, was das Licht dem Auge ist; das Licht macht die Farben, zu deren Sichtbarkeit sonst im Auge nur die Möglichkeit liegt, wirklich sichtbar, und eben so bereitet der thätige Verstand die **wirkliche Erkenntniß**, zu der die Sinnlichkeit, die Phantasie, und der leidende Verstand nur die Vehikel sind. Das Wesen des thätigen Verstandes ist Wirksamkeit. Weil alles, was wirkt, edler ist, als das, was leidet,

det, und das Princip der Wirksamkeit des Stoffes edler, als der Stoff selbst; so ist auch der thätige Verstand das edelste Princip im Menschen. Er ist auch einfach, ganz für sich bestehend, und leidet nichts von dem Denkbaren, gerade weil sein Wesen bloße Wirksamkeit ist. Er ist allein unvergänglich und ewig; nur daß, wenn einzig der thätige Verstand (die Vernunft) fortdauert, alle Erinnerung wegfällt, weil jener ohne Leiden ist; der leidende Verstand hingegen, der ohne die Einbildungskraft sich an nichts erinnern, überhaupt ohne Sinne nichts denken kann, mit dem Aufhören des Körpers (der Sinnlichkeit) selbst aufhört. Der thätige Verstand ist das Vermögen der Principien; er ertheilt den Erkentnißen erst die oberste Einheit und Gewißheit; diese Erkentniße (die Begriffe des leidenden Verstandes) gewähren ihm die Materie, welche er bearbeitet. Ihrer Möglichkeit nach ist die Vernunfterkenntniß in der Zeit a priori, und insofern machen der thätige und der leidende Einen und denselben Verstand aus. Der Wirklichkeit der Vernunfterkentniß nach unterscheidet sich der thätige Verstand von dem leidenden darinn, daß jener stets wirksam ist, anstatt daß dieser von dem gegebnen Denkbaren, und der Art, wie es gegeben wird, abhängt.

Die

Die Distinction des Aristoteles zwischen dem thätigen und leidenden Verstande ist nicht abzuleugnen. Er hat sie zu bestimmt bezeichnet. Aber freylich haben die Commentatoren dieselbe oft misverstanden, und das hat ihre Streitigkeiten über die Materie veranlaßt. Averrhoes und seine Schule unter den Arabern konten vollends keine richtige und deutliche Begriffe hierüber erlangen, da sie die Meynungen des Aristoteles aus zum theile ganz sinnlosen Uebersetzungen schöpft n. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. II. S. 314 ff. B. IV. S. 147. Mich dünkt, der leidende Verstand des Aristoteles ist das, was Kant den reinen Verstand nennt, das Vermögen der Kategorien; unter dem thätigen Verstande begriff er die Urtheilskraft und die Vernunft im engern Sinne. Denn das Gedächtniß unterscheidet er vom leidenden Verstande ausdrücklich. Aristot. de anim. III, 5. Επει δε, ωσπερ εν απασῃ τῃ Φυσει εστι τι το μεν ὑλη εκαστῳ γενει· τουτο δε ὁτι παντα δυναμει εκεινα· ἑτερον δε το αιτιον και ποιητικον τῳ ποιειν παντα, οἱον ἡ τεχνη προς την ὑλην πεπονθεν, αναγκη και εν τῃ ψυχῃ ὑπαρχειν ταυτας τας διαφορας. Και εστιν ὁ μεν τοιουτος νους τῳ παντα γινεσθαι· ὁ δε τῳ παντα ποιειν, ὡς ἑξις τις, οἱον το Φως· τροπον γαρ τινα και το Φως ποιει τα δυναμει οντα χρωματα ενεργεια χρωματα. Και ὁυτος ὁ νους χωριστος και αμιγης και απα-

απαθης τη ουσια ων ενεργεια — χωριστεος δε εστι μονον τουτο ὁπερ εστι, και τουτο μονον αθανατον και αιδιον· ου μνημονευομεν δε, ὁτι τουτο μεν απαθες, ὁ δε παθητικος νους φθαρτος, και ανευ τουτου ουδεν νοει.

§. 265.

Der thätige Verstand äußert sich zuerst als **Princip der Einheit**, und insofern kann er nichts **Falsches** denken; er denkt nur das **Untheilbare**, was der Grund der Einheit der sinnlichen Anschauungen und der Gedanken ist, d. i. er denkt sich selbst. Indem er das Untheilbare als wahr erkennt, erkennt er das Gegentheil als falsch; er selbst aber existirt als Einheit dem Vermögen nach, und in Beziehung auf die Erkentniß selbst auch der Wirklichkeit nach. **Falsches** kann vom Verstande bloß gedacht werden, sofern eine **Synthesis** der Gedanken zur Einheit statt findet, welche in Ansehung der Gegenstände der Gedanken nicht existiren kann, oder auch eine **Trennung** derselben (διαιρεσις), zu welcher die Gegenstände nicht berechtigen. Wenn zugleich die Zeit verknüpft wird, erstrecken sich Wahrheit oder Falschheit nicht bloß auf die Gegenwart, sondern auch auf die Vergangenheit und Zukunft. Jenes Untheil-

theilbare kann auf zwiefache Art verstanden werden, nach seiner Möglichkeit, und nach seiner Wirklichkeit; aber im lezten Falle hindert es nicht, daß der Verstand zugleich das Untheilbare (sich selbst als Grund der Einheit) denkt, und Gegenstände (das Theilbare) denkt. Jenes denkt er in einer untheilbaren Zeit (transcendentale Apperception); diese in einer theilbaren Zeit. Von jenem läßt sich aber keine Anschauung bilden; es ist bloß intelligibel; oder, wie es Aristoteles ausdrückt: der (transscendentale) Verstand existirt nur der Möglichkeit nach, bevor er nicht wirklich (in der Zeit) getheilt, (auf das Mannichfaltige der Anschauungen und Gedanken angewandt) worden ist, in welches er denn den transscendentalen Inhalt (sich selbst) hineinbringt, der also auch bey der wirklichen Erkentniß für sich gedacht werden kann. Hieraus fließt: Nicht der thätige Verstand überhaupt denkt nothwendig wahr, sondern nur sofern er sich selbst denkt, als Princip der synthetischen Einheit; als Verstand, der etwas von einem Gegenstande denkt, obwohl dem (transscendentalen) Principe der synthetischen Einheit gemäß, denkt er nicht nothwendig wahr, er kann da auch falsch denken. Es ist hier wie mit der Empfindung, die einem Sinne eigenthümlich zukomt, z. B. dem Gesichte; diese ist wahr; daß aber etwas Weißes ein Mensch sey (ob

(ob die Empfindung des Weißen von dem Menschen gelte) ist nicht nothwendig wahr.

De anim. cap. 6. Ἡ μεν ουν των αδιαιρετων νοησις εν τουτοις, περι ἁ ουκ εστι το ψευδος· εν οἱς δε το ψευδος και το αληθες, συνθεσις τις ηδη νοηματων, ὡσπερ ἑν οντων. — Αν δε γινομενων η εσομενων, τον χρονον προσεννοων και συντιθεις· το γαρ ψευδος εν συνθεσει αει. — Ενδεχεται δε και διαιρεσιν φαναι παντα. Το δε ἑν ποιον, τουτο ὁ νους ἑκαστον. Το δε αδιαιρετον επει διχως, η δυναμει, η ενεργειᾳ, ουδεν κωλυει το νοειν αδιαιρετον, ὁταν νοῃ το μηκος· αδιαιρετον γαρ ενεργειᾳ και εν χρονῳ αδιαιρετῳ· ὁμοιως γαρ ὁ χρονος διαιρετος και αδιαιρετος τῳ μηκει. — Δει δε δυναμει ειναι το γνωριζον και ἑν ειναι εν αυτῳ. Ει δε τινι μη εστιν εναντιον των αιτιων, αυτο ἑαυτο γινωσκει και ενεργειᾳ εστι και χωριστον. — Ὁ δε νους ου πας, αλλ' ὁ τουτι εστι κατα το τι ην ειναι αληθης, και ου τι κατα τινος· αλλ' ὡσπερ το ὁραν τουδι ιδιου αληθες· ει δ' ανθρωπος το λευκον η μη, ουκ αληθες αει· ουτω δε εχει ὁσα ανευ της ὑλης.

§. 266.

§. 266.

Mit dem **Empfindungsvermögen** hängt das **Begehrungsvermögen** genau zusammen, und dieses letztere ist **als Vermögen** nicht von jenem erstern unterschieden, sondern nur der **Art der Aeußerung** nach. Wenn das Empfindungsvermögen etwas Angenehmes oder Unangenehmes empfindet, und es billigt oder verwirft, so verlangt es jenes und flieht dieses. Sich freuen oder sich betrüben ist ein wirkliches Verhältniß des Gefühlsmittelmaaßes zu einem Gute oder Uebel, als solchen; und das Verabscheuen dieses, so wie das Begehren jenes, ist nichts anders. Das begehrende und verabscheuende Vermögen sind wiederum von einander selbst nicht als Vermögen, sondern nur der Art der Aeusserung nach verschieden. Wie sich aber die **empfindende** Seele als Begehrungskraft zu den **Empfindungen** verhält; so verhält sich die **denkende** Seele als Begehrungskraft (**Willen**) zu den Vorstellungen der Phantasie (den **Phantasmaten**) welche ihr die Empfindungen darstellen; denn ohne Phantasmaten kann die Seele nicht denken, und also auch nicht wollen. Die denkende Seele billigt oder misbilligt eben so das Gute oder Uebel, was ihr die Phantasmate vorstellen, und begehrt oder verabscheuet es. Das Wahre und Falsche ist von derselben Art, wie das Gute und Uebel;

nur

nur mit dem Unterschiede, daß jenes überhaupt genommen, dieses als einem Gegenstande zukommend, gedacht wird. So denkt der Verstand abstracte Wahrheiten. Ob er damit, wenn er von aller Materie abstrahirt, wirkliche Gegenstände denke, muß noch besonders untersucht werden (in der höchsten Philosophie) *. Der Willen des Menschen überhaupt wird inzwischen nicht bloß durch das sinnliche Begehrungsvermögen (mittelst der Sinnlichkeit und Phantasie), sondern auch durch die Vernunft bestimmt, welche die durch die Phantasmen dargestellten Gegenstände überlegt, und falls diese nicht das sinnliche Begehrungsvermögen mechanisch und unmittelbar zur Thätigkeit bewegen, unter mehrern das Bessere wählt. Die Bestimmung des Bessern aber hängt von einer Idee der Vernunft ab, welche denn das constitutive Princip des vernünftigen Willens (der sogenannten praktischen Vernunft) ausmacht. Unter den bestimmenden Principien, die auf das Handeln des Menschen einwirken, ist immer das im Momente des Handelns stärkere Princip das mächtigere und entscheidende. Daher unterdrückt oft das sinnliche Begehren den Willen der Vernunft, oft dieser jenes, oft auch eine sinnliche Begierde die andere.

* De anim. III, cap. 7. Ὁταν δε ἡδυ ἡ λυπηρον, οἱον καταφασα ἡ αποφασα (ἡ ψυχη), διωκει

η φευγει και εστι το ηδεσθαι και το λυπεισθαι το ενεργειν τη αισθητικη μεσοτητι προς το αγαθον η κακον, η τοιαυτα. Και η φυγη δε και η ορεξις τουτο η κατ ενεργειαν· και ουχ ετερον το ορεκτικον και φευκτικον, ουτε αλληλων, ουτε τω αισθητικω· αλλα τω ειναι αλλο. Τη δε διανοητικη ψυχη τα φαντασματα οιον αισθηματα υπαρχει· οταν δε αγαθον η κακον φηση η αποφηση, φευγει η διωκει, διο ουδεποτε νοει ανευ φαντασματος η ψυχη — cf. capp. 9. 10. 11. Aristoteles argumentirt hier auch gegen den Plato, doch ohne ihn zu nennen, der für des vernünftige, und sinnliche Begehren, und die verschiedenen Hauptzweige des letztern, besondere Seelen statuirte; dahingegen jener nur ein Begehrungsvermögen überhaupt annahm, nur durch verschiedene praktische Principien bestimbar. — Cap. 10. Αμφω αρα ταυτα κινητικα (της ψυχης) κατα τοπον, νους και ορεξις. Νους δε ο ενεκα του λογιζομενος και ο πρακτικος. Διαφερει δε του θεωρητικου τω τελει. Και η ορεξις ενεκα του πασα· ου γαρ η ορεξις αυτη αρχη του πρακτικου νου· το δε εσχατον αρχη της πραξεως. Ueber das praktische Vernunftprincip S. auch Ethic. ad Nicom. I, 1.

* Aristoteles unterscheidet eine dreyfache Art des Denkens von Gegenständen. Die erste ist ἐκ προσθεσεως, wo wir den materiellen Gegenstand selbst (concretum) denken; die zweyte ἐξ ἀφαιρεσεως, wo wir Wesen von der Materie abstrahirt (abstracta) denken, wie mathematische Wahrheiten, die aber doch immer sinnlich construirt werden; die dritte ἁπλως ὀντα, wo wir Gegenstände überhaup (absoluta) denken. Ὁλως δε ὁ νους εστιν ὁ κατ' ενεργειαν τα πραγματα νοων. Αρα δε ενδεχεται των κεχωρισμενων τι νοειν, ὀντα αυτον μη κεχωρισμενον μεγεθους, η ου, ὑστερον σκεπτεον. (De anim. III. cap. 7. fin.).

§. 267.

Itzt läßt sich die Vorstellungsart im Ganzen bezeichnen, welche Aristoteles von dem Gemüthsvermögen im Verhältniße zu Gegenständen außer demselben hatte. In einem gewißen Sinne enthält die Seele Alles, die empfindbaren sowohl, als die denkbaren Gegenstände. Denn alles Vorhandne ist entweder empfindbar oder denkbar. Die Wissenschaft ist gewißermaaßen der objective Inbegriff deßen, was wir wissen, und die Empfindung gewißermaaßen der objective Inbegriff deßen, was wir empfinden. Beyde,

der Verstand und das Empfindungsvermögen, lassen sich aus einem zwiefachen Gesichtspuncte betrachten; erstlich in Beziehung auf das, was durch sie **möglich** ist; und zweytens in Beziehung auf das, was sie **wirklich enthalten.** Was die leztere Beziehung betrifft, so können die Gegenstände, welche das Empfindungsvermögen und der Verstand wirklich enthalten, entweder die **materiellen Dinge** selbst außer uns, oder es können ihre **Formen** seyn. Die materiellen Dinge selbst außer uns sind nicht in der Seele enthalten, (z. B. nicht der objective Stein selbst, welchen wir uns etwa vorstellen), wohl aber ihre **Formen.** Aristoteles vergleicht deswegen die Seele mit der Hand; so wie diese das Werkzeug der Werkzeuge ist, so ist die Seele die Form der Formen; die Sinnlichkeit ist die Form aller empfindbaren, der Verstand die Form aller denkbaren Gegenstände. Weil es aber keine andre Gegenstände überhaupt giebt, als sinnliche (als Erscheinungen), so sind alle Gegenstände nur unter sinnlichen Formen denkbar, sowohl abstracte Objecte, als die Fertigkeiten und Zustände der empfindbaren Dinge. Daher kann Niemand ohne sinnliche Empfindung (Anschauung) etwas lernen oder verstehn; und wenn der Verstand denkt, muß er zugleich eine Anschauung (**Phantasma**) denken; denn die Anschauungen sind wie die Empfindungen, nur ohne Materie. Die einzelnen Anschauungen

gen und Gedanken sind für sich wahr; das Wahre und Falsche entspringt erst aus der Verbindung derselben; die Principien der Verknüpfung (die ersten Gedanken, die Bedingungen der syntheti-schen Einheit) sind keine Phantasmata; aber sie sind (in ihrer Wirklichkeit) nicht ohne diese.

Arist. de anim. III. cap. 7. Το αυτο δ' εστιν ἡ κατ' ενεργειαν επιστημη τῳ πραγ-ματι· ἡ δε κατα δυναμιν χρονῳ προ-τερα εν τῳ ἑνι· ὁλως δε ουδε χρονῳ· εστι γαρ εξ εντελεχειας οντος παντα τα γιγνομενα. Diese Stelle deutet, wenn irgend eine, den transscenden-talen Standpunct des Philosophirens aufs bestimteste an, welchen Aristoteles schon erreicht hatte. Sein System ist der transscendentale Realismus. Noch classi-scher und deutlicher ist folgende Stelle: (cap. 8.) Ἡ ψυχη τα οντα πως εστι παντα· η γαρ αισθητα τα οντα, η νοητα, εστι. Εστι δ' ἡ επιστημη μεν τα επιστητα πως· ἡ δ' αισθησις τα αισθητα. Επει δε ουδε πραγμα ουδεν εστι παρα τα μεγεθη, ὡς δοκει, τα αισθητα κεχωρισμενον, εν τοις ειδεσι τοις αισθη-τοις τα νοητα εστι, τα τε εν αφαιρε-σει λεγομενα, και ὁσα των αισθητων ἑξεις και παθη. Και δια τουτο ουτε μη αισθανομενος μηδεν, ουδεν αν μαθοι ουδε ξυνιοι· ὁταν δε θεωρῃ, αναγκη

ἅμα φαντασμα τι θεωρειν· τα γαρ φαντασματα ὡσπερ αισθηματα εστι, πλην ανευ ὑλης. — Τα δε πρωτα νοήματα τινι διοισει τῶ μη φαντασματα ειναι; η ουδε τ'αλλα φαντασματα; αλλ' ουκ ανευ φαντασματων. Die Auslegung der letztern Worte ist zweifelhaft; ich habe ihnen den Sinn untergelegt, welchen der Zusammenhang zu erfodern scheint. — Aristoteles unterschied demnach Sinnlichkeit und Verstand als specifisch verschiedene Erkenntnißquellen. Er räumte dem Verstande Denkformen potentiâ ein, wiewohl dieselben erst durch Einwirkung der Phantasmen der Einbildungskraft zur Wirklichkeit (ins Bewußtseyn) gebracht würden. Gleichwohl erklärte er diese Denkformen an sich für leer, und beschränkte ihren Gebrauch lediglich auf die Welt der Erscheinungen, die er als das Einzige Erkennbare annahm. Er leugnete die Erkenntniß des Dinges an sich; aber der Zweifel an der Existenz von Dingen außer uns kam ihm gar nicht in den Sinn. Ob es nicht Noumene im Kantischen Sinne des Worts wirklich gebe; ließ er problematisch. Hier sind doch ähnliche Hauptzüge im Aristotelischen Systeme offenbar, wie sie dem Kantischen eigenthümlich sind. Ohne die Leitfaden entdeckt zu haben, die Kant befolgte, und die ihm die Reinheit und Vollständigkeit seiner Principien sicherten, ist Aristoteles diesen Principien so nahe gekommen, wie kein Philosoph vor und nach ihm. Er blieb nur dem transscen-

scendentalen Standpuncte, den er so glücklich getroffen hatte, nicht treu genug, und leitete noch zu viel aus der Erfahrung her. Dies hatte wohl darinn seinen Grund, daß er den Unterschied des Nothwendigen und Zufälligen in der Erkentniß nicht genug verfolgte. Plato hatte darauf aufmerksam gemacht, und auch sein System darauf erbaut; aber die Ideenlehre war dem A. zu leicht zu widerlegen; und das machte ihn auch vermuthlich gegen jenen Unterschied gleichgültiger, so daß er ihm nicht so weit nachgieng, wie er hätte thun sollen und können. Ueberdem Raum und Zeit für subjective Formen der Sinnlichkeit zu nehmen, ist eine zu kühne Vorstellung, als daß A. sie gewagt hätte. Weiterhin fehlt es ihm ebenfalls an sichern Kriterien, die reinen Denkformen vom Sinnlichen abzusondern.

§. 268.

Nach der Erörterung des Begriffes, welchen **Aristoteles** vom Gemüthsvermögen im Verhältniße zu Gegenständen überhaupt hatte, können seine philosophischen Lehren über diese Gegenstände selbst der von ihm befolgten scientifischen Ordnung gemäß entwickelt werden. Alle objective **Erkentniß** setzt das **Denken** voraus, oder ein Verbinden und Trennen des mannichfaltigen Stoffes, der dem Gemüthe gegeben

wird. Denn einzelne Phantasmen oder Gedanken können nie eine Erkenntniß bewirken. In Ansehung dieser muß Wahrheit oder Falschheit gelten, welches bey jenen, sofern sie einzeln gedacht werden, nicht statt findet, da jedes einzelne Erkentnißstück, als solches, wahr ist; die Existenz des Falschen aber im Gegensatze zum Wahren, so wie dieses im Gegensatze zu jenem, erst aus gewißen Verbindungen oder Trennungen der Erkentnißstücke entspringen kann. Das Denken muß einer im Gemüthe subjectiv gegründeten Form der Gesetzmäßigkeit unterworfen seyn, mit der die Erfahrung von den Objecten zwar zusammenstimmt, zu deren Entwickelung und Aeusserung diese auch Anlaß giebt, die aber doch, wenn sie einmal entwickelt ist, abstrahirt von den Gegenständen, aufgestellt werden kann und muß, als **Propädeutik** der Erkentniß derselben. Die Wissenschaft von der gesetzmäßigen Form des Denkens ist die **Logik**. Ihre Regeln können entweder auf Ueberzeugung (**Wissen**), oder auf Ueberredung (**Meynen**), gerichtet seyn, und daher scheidet sie sich in die **Logik** des Wahren (**Analytik**), und die **Dialektik** (**Topik, Sophistik**). Aristoteles hat zwar die Resultate der logischen und dialektischen Untersuchungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen, wie derer, die er selbst unternommen, zu einem systematischen Ganzen verwebt, und die einzelnen Regeln auf ihr Princip zurückgeführt.

führt. Er hat hierinn sogar einen solchen Grad von Vollständigkeit erreicht, daß die Logik nach ihm an wesentlichem Inhalte keinen neuen Gewinn gemacht hat. Aber die innere Anordnung der Wissenschaft, welche die neuern Logiker zum Vortheile des Unterrichts eingeführt haben, die neuere Bestimtheit und Deutlichkeit der Regeln, muß man in seinem Organon nicht erwarten. Das ganze Detail des Organons hier beyzubringen, würde auch daher eine sehr unnütze Arbeit seyn. Aber wohl dürfte eine allgemeine Charakteristik der Aristotelischen Logik selbst in ihrer scientifischen äußern Form, und hauptsächlich des Ganges, den A. zur Aufstellung derselben nahm, Interesse haben.

§. 269.

So wie Aristoteles an dem **Empfindbaren** gewiße Merkmale wahrnahm, die ihm überhaupt zukamen, es mochte nun durch diesen oder jenen besondern Sinn empfunden seyn; so verrieth auch das **Denkbare** gewiße Charaktere, die bey ihm durchweg bemerklich waren, es mochte sich nun auf diese oder jene besondere Gegenstände beziehen. Zum Theile waren diese Charaktere des Denkbaren schon durch die Form des Empfindungsvermögens unmittelbar

bestimmt, als welches allein die Materie zur Erkentniß liefert; zum Theile entwickelten sie sich aber auch aus der Natur des Denkvermögens selbst, wiewohl lediglich zufolge der Einwirkung des Empfindungsvermögens auf die Denkkraft mittelst der Phantasie. Da sie jedem denkbaren Dinge beygelegt werden konten, mithin als die Grundbegriffe sich offenbarten, die bey jeder Verknüpfung der Vorstellungen von Gegenständen zur Einheit, also bey dem Denken überhaupt, in Anschlag kamen, so nannte sie Aristoteles schlechthin Kategorieen (Prädicamente), und begann sein logisches System mit einer Erklärung derselben. Er nahm dieser Kategorien zehn an, und scheint sich der Zahl derselben auf folgende Art vergewissert zu haben: **Erstlich**: Das Ding wird entweder gedacht als Ding an sich (primum), oder als dem Dinge an sich anhaftend (primo inhaerens). **Zweytens**: Als Ding an sich wird es entweder gedacht nach seinem Selbstbestande (per se), oder nach seinen Merkmalen (per accidens). Der Begriff des Dinges an sich in seinem Selbstbestande ist die Kategorie der Substanz (I). **Drittens**: Der Begriff des Dinges an sich nach seinen Merkmalen bezieht sich entweder auf die Materie deßelben, soferne sie theilbar ist (Kategorie der Quantität. II); oder auf die Form deßelben, die untheilbar ist (Kategorie

rie der Qualität. III); oder auf das Verhältniß der Substanz zu einem Etwas (Kategorie der Relation IV). Viertens: Das Ding als Inhärenz gedacht beruht auf der Verknüpfung entweder der Quantität, oder der Qualität, oder der Relation, mit der Substanz. Fünftens: Die Quantität scheidet sich in zwey Unterarten nach Raum und Zeit. Der Begriff der Verknüpfung der Substanz und Quantität im Raume ist die Kategorie des Orts (Irgendwo, Vbi. V); der Begriff der Verknüpfung der Substanz und Quantität in der Zeit aber ist die Kategorie der Zeitbestimmung (Irgendwenn, Quando. VI). Sechstens: Der Begriff der Verknüpfung der Substanz mit der Qualität erzeugt die beyden Kategorieen Wirken und Leiden (VII. VIII). Siebentens: Der Begriff der Verknüpfung der Substanz mit der Relation bezieht sich entweder auf das Verhältniß der Theile des Dinges zu einander und zum Ganzen, und soferne ist er die Kategorie des innern Verhältnißes (situs IX), oder auf das Verhältniß des Dinges zu Dingen außer ihm, und soferne ist er die Kategorie des äußern Verhältnißes (X); denn nichts anders als wie äußeres Verhältniß will Aristoteles mit dem Namen dieser Kategorie (ἔχειν, Habere) anzeigen. Alle diese Kategorieen gehn unmittelbar die Gegenstände des Denkens an, und

be=

bestimmen die Erkentniß derselben, wie sie an sich der Natur des Verstandes gemäß erkannt werden mögen. Das Princip der thätigen Denkkraft aber, das Mannichfaltige zur Einheit zu verbinden bejahend und verneinend, erzeugt im Gebrauche der Kategorieen noch fünf andere Grundbegriffe (die sogenannten fünf Wörter, quinque voces), die, weil sie die Kategorieen voraussetzen, Kategoreme (Prädicabilien) heißen, und die vom Porphyrius zur Einleitung in die Aristotelische Lehre von den Kategorieen besonders erläutert sind. Es sind die Begriffe: Gattung, Art, Verschiedenheit, wesentliches Merkmal, zufälliges Merkmal der Dinge. Diese Begriffe sind ganz subjectiv und logisch; sie machen eigentlich die Denkbegriffe aus; dahingegen man die Kategorieen die Erkentnißbegriffe nennen könte. Aristoteles hat sie in seinem Organon nur beyläufig erklärt. Er nahm die Bekantschaft mit ihnen aus der Sprache, deren Construction er als Hülfsmittel zur Entwickelung der Regeln der Logik brauchte, für gegeben an; deswegen erläuterte er bloß den Sprachgebrauch in der Hinsicht, und knüpfte an diesen die logischen Regeln, ohne sich vorher auf eine förmliche Deduction derselben aus der Natur des Vernunftvermögens einzulassen. Diese leztere hat Porphyrius auch nicht unternommen; viel-

mehr lehnt er gleich anfangs sie ausdrücklich ab *; er hat nur die Erklärungen der fünf Denkbegriffe zusammengestellt, die im Organon zerstreut sind. Wenn die sogenannte Hypotheorie der Kategorieen (die Postprädicamente) wirklich vom Aristoteles herrührt, so scheinen ihn theils die Begriffe der Caussalität und der Gemeinschaft, die er durch seine Kategorieen Thätigkeit und Leiden (eigentlich nur Prädicabilien jener) noch nicht erschöpft fand; theils die Verwechslung der Reflexionsbegriffe, Inneres und Aeußeres, Einstimmung und Widerstreit, mit den Erkentnißbegriffen der Relation, und die Einschränkung der erstern bloß auf inneres und äußeres Verhältniß, wodurch die Begriffe der Einstimmung und des Widerstreits noch nicht bestimmt waren, zu dem Nachtrage zu der Lehre von den Kategorieen bewogen zu haben, um seiner Tafel derselben die möglichste Vollständigkeit zu verschaffen. Rührt aber auch die Hypotheorie der Kategorieen von einem andern Peripatetiker her, so lag in jenen Mängeln der Aristotelischen Tafel der Kategorieen, die gar zu auffallend waren, um der Bemerkung zu entgehn, auch wenn man mit dem Aristoteles denselben Gang nahm, die Veranlassung dazu.

Arist Categ. cap. 4. ed. Casaub Των κατα μηδεμιαν συμπλοκην λεγομενων εκαστον ητοι ουσιαν σημαινει, η ποσον, η ποιον, η προς τι, η που, η ποτε, η κεισθαι, η εχειν, η ποιειν, η πασχειν. (Cf. *Julii Pacii* Comment. anal. in Arist. Organ. p. 22. Ueber den Gebrauch der Kategorieen in logischer Hinsicht S. Arist. Topic. I, 9. Anal. poster. I, 22; in metaphysischer: Ausc. phys V, 1. und besonders das angebliche fünfte Buch der Aristotelischen Metaphysik. — Die Prädicabilien sind vom Aristoteles selbst erklärt im ersten Buche der Topica, und beyläufig in mehr Stellen der zum Organon gehörigen Bücher. — Die allgemeinen Begriffe deducirte Aristoteles gewiß aus der Natur der Denkthätigkeit, ungeachtet er die Deduction nicht förmlich vornahm. Er glaubte vielleicht dieser überhoben seyn zu können, weil er sich nur auf die Sprache, als Thatsache, berufen durfte, welche allgemeine Begriffe bezeichnet, ohne daß den Zeichen ein individuelles Object in der Erfahrung entspräche. Daher der Ausdruck der Aristotelischen Lehre im Gegensatze mit dem Platonismus: Die allgemeinen Begriffe sind bloß nomina rerum. Eine Beziehung auf objective Wirklichkeit sprach A. den allgemeinen Begriffen gänzlich ab. Er mußte dieses auch thun, da er allen Gebrauch des Verstandes auf die Sinnenerfahrung restringirte, und das Vermögen deßelben, übersinnliche Gegenstände zu erkennen, durchaus ableugnete. Denn indem

dem der Verstand reine Gegenstände denkt, denkt er nur sich selbst. Man kann hieraus abnehmen, wie arg Hr. Plessing dem Aristoteles misverstanden habe, wenn er im Systeme deßelben die Ideenlehre des Plato nach ihrer wahren Beschaffenheit, nur unter andern Namen und Ausdrücken, wieder findet.

Es ist höchst interessant, die Tafel des Aristoteles von den Kategorieen, und die Tafel Kants, mit einander zu vergleichen, und die Methode zu beobachten, die beyde große Weltweise, deren jeder in einer Epoche lebte, wo die Philosophie sehr cultivirt war, zur endlichen festen Bestimmung der Erkentnißprincipien wählten und befolgten. Aristoteles hatte mit Kant einen gemeinschaftlichen Zweck, die Erkentnißprincipien aus dem Erkentnißvermögen selbst zu entwickeln. Er unterschied auch, sowie dieser, den reinen transscendentalen Verstand von dem empirischen oder realen. Aber erstlich: er erkannte Raum und Zeit nicht als die reinen Formen der Sinnlichkeit, sondern nahm beyde für objective den Dingen an sich anhaftende positive Stücke der Erfahrungserkentniß an. Zweytens: Er entwickelte die Kategorieen (die reinen Erkentnißprincipien) nicht aus dem Begriffe des reinen Denkens (Urtheilens) und der Formen deßelben selbst, sondern aus dem Begriffe des Dinges unter den Formen der Sinnlichkeit, oder aus dem Begriffe der Erscheinung überhaupt. Daher kam es, daß er unter die Kategorieen

auch

ἅμα φαντασμα τι θεωρειν· τα γαρ φαντασματα ὡσπερ αισθηματα εστι, πλην ανευ ὑλης. — Τα δε πρωτα νοηματα τινι διοισει τῶ μη φαντασματα ειναι; η ουδε τ'αλλα φαντασματα; αλλ' ουκ ανευ φαντασματων. Die Auslegung der letztern Worte ist zweifelhaft; ich habe ihnen den Sinn untergelegt, welchen der Zusammenhang zu erfodern scheint. — Aristoteles unterschied demnach Sinnlichkeit und Verstand als specifisch verschiedene Erkenntnißquellen. Er räumte dem Verstande Denkformen potentiâ ein, wiewohl dieselben erst durch Einwirkung der Phantasmen der Einbildungskraft zur Wirklichkeit (ins Bewußtseyn) gebracht würden. Gleichwohl erklärte er diese Denkformen an sich für leer, und beschränkte ihren Gebrauch lediglich auf die Welt der Erscheinungen, die er als das Einzige Erkennbare annahm. Er leugnete die Erkenntniß des Dinges an sich; aber der Zweifel an der Existenz von Dingen außer uns kam ihm gar nicht in den Sinn. Ob es nicht Noumene im Kantischen Sinne des Worts wirklich gebe; ließ er problematisch. Hier sind doch ähnliche Hauptzüge im Aristotelischen Systeme offenbar, wie sie dem Kantischen eigenthümlich sind. Ohne die Leitfaden entdeckt zu haben, die Kant befolgte, und die ihm die Reinheit und Vollständigkeit seiner Principien sicherten, ist Aristoteles diesen Principien so nahe gekommen, wie kein Philosoph vor und nach ihm. Er blieb nur dem transscen-

scendentalen Standpuncte, den er so glücklich getroffen hatte, nicht treu genug, und leitete noch zu viel aus der Erfahrung her. Dies hatte wohl darinn seinen Grund, daß er den Unterschied des Nothwendigen und Zufälligen in der Erkentniß nicht genug verfolgte. Plato hatte darauf aufmerksam gemacht, und auch sein System darauf erbaut; aber die Ideenlehre war dem A. zu leicht zu widerlegen; und das machte ihn auch vermuthlich gegen jenen Unterschied gleichgültiger, so daß er ihm nicht so weit nachgieng, wie er hätte thun sollen und können. Ueberdem Raum und Zeit für subjective Formen der Sinnlichkeit zu nehmen, ist eine zu kühne Vorstellung, als daß A. sie gewagt hätte. Weiterhin fehlt es ihm ebenfalls an sichern Kriterien, die reinen Denkformen vom Sinnlichen abzusondern.

§. 268.

Nach der Erörterung des Begriffes, welchen **Aristoteles** vom Gemüthsvermögen im Verhältniße zu Gegenständen überhaupt hatte, können seine philosophischen Lehren über diese Gegenstände selbst der von ihm befolgten scientifischen Ordnung gemäß entwickelt werden. Alle objective **Erkentniß** setzt das **Denken** voraus, oder ein Verbinden und Trennen des mannichfaltigen Stoffes, der dem Gemüthe gegeben

wird. Denn einzelne Phantasmen oder Gedanken können nie eine Erkenntniß bewirken. In Ansehung dieser muß Wahrheit oder Falschheit gelten, welches bey jenen, sofern sie einzeln gedacht werden, nicht statt findet, da jedes einzelne Erkentnißstück, als solches, wahr ist; die Existenz des Falschen aber im Gegensatze zum Wahren, so wie dieses im Gegensatze zu jenem, erst aus gewißen Verbindungen oder Trennungen der Erkentnißstücke entspringen kann. Das Denken muß einer im Gemüthe subjectiv gegründeten Form der Gesetzmäßigkeit unterworfen seyn, mit der die Erfahrung von den Objecten zwar zusammenstimmt, zu deren Entwickelung und Aeusserung diese auch Anlaß giebt, die aber doch, wenn sie einmal entwickelt ist, abstrahirt von den Gegenständen, aufgestellt werden kann und muß, als **Propädeutik** der Erkentniß derselben. Die Wissenschaft von der gesetzmäßigen Form des Denkens ist die **Logik**. Ihre Regeln können entweder auf Ueberzeugung (**Wissen**), oder auf Ueberredung (**Meynen**), gerichtet seyn, und daher scheidet sie sich in die **Logik** des Wahren (**Analytik**), und die **Dialektik** (**Topik, Sophistik**). Aristoteles hat zwar die Resultate der logischen und dialektischen Untersuchungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen, wie derer, die er selbst unternommen, zu einem systematischen Ganzen verwebt, und die einzelnen Regeln auf ihr Princip zurückgeführt.

führt. Er hat hierinn sogar einen solchen Grad von Vollständigkeit erreicht, daß die Logik nach ihm an wesentlichem Inhalte keinen neuen Gewinn gemacht hat. Aber die innere Anordnung der Wissenschaft, welche die neuern Logiker zum Vortheile des Unterrichts eingeführt haben, die neuere Bestimtheit und Deutlichkeit der Regeln, muß man in seinem Organon nicht erwarten. Das ganze Detail des Organons hier beyzubringen, würde auch daher eine sehr unnütze Arbeit seyn. Aber wohl dürfte eine allgemeine Charakteristik der Aristotelischen Logik selbst in ihrer scientifischen äußern Form, und hauptsächlich des Ganges, den A. zur Aufstellung derselben nahm, Interesse haben.

§. 269.

So wie Aristoteles an dem **Empfindbaren** gewiße Merkmale wahrnahm, die ihm überhaupt zukamen, es mochte nun durch diesen oder jenen besondern Sinn empfunden seyn; so verrieth auch das **Denkbare** gewiße Charaktere, die bey ihm durchweg bemerklich waren, es mochte sich nun auf diese oder jene besondere Gegenstände beziehen. Zum Theile waren diese Charaktere des Denkbaren schon durch die Form des Empfindungsvermögens unmittelbar

bestimmt, als welches allein die Materie zur Erkentniß liefert; zum Theile entwickelten sie sich aber auch aus der Natur des Denkvermögens selbst, wiewohl lediglich zufolge der Einwirkung des Empfindungsvermögens auf die Denkkraft mittelst der Phantasie. Da sie jedem denkbaren Dinge beygelegt werden konten, mithin als die Grundbegriffe sich offenbarten, die bey jeder Verknüpfung der Vorstellungen von Gegenständen zur Einheit, also bey dem Denken überhaupt, in Anschlag kamen, so nannte sie Aristoteles schlechthin Kategorieen (Prädicamente), und begann sein logisches System mit einer Erklärung derselben. Er nahm dieser Kategorien zehn an, und scheint sich der Zahl derselben auf folgende Art vergewissert zu haben: Erstlich: Das Ding wird entweder gedacht als Ding an sich (primum), oder als dem Dinge an sich anhaftend (primo inhaerens). Zweytens: Als Ding an sich wird es entweder gedacht nach seinem Selbstbestande (per se), oder nach seinen Merkmalen (per accidens). Der Begriff des Dinges an sich in seinem Selbstbestande ist die Kategorie der Substanz (I). Drittens: Der Begriff des Dinges an sich nach seinen Merkmalen bezieht sich entweder auf die Materie deßelben, soferne sie theilbar ist (Kategorie der Quantität. II); oder auf die Form deßelben, die untheilbar ist (Kategorie

rie der Qualität. III); oder auf das Verhältniß der Substanz zu einem Etwas (Kategorie der Relation IV). Viertens: Das Ding als Inhärenz gedacht beruht auf der Verknüpfung entweder der Quantität, oder der Qualität, oder der Relation, mit der Substanz. Fünftens: Die Quantität scheidet sich in zwey Unterarten nach Raum und Zeit. Der Begriff der Verknüpfung der Substanz und Quantität im Raume ist die Kategorie des Orts (Irgendwo, Vbi. V); der Begriff der Verknüpfung der Substanz und Quantität in der Zeit aber ist die Kategorie der Zeitbestimmung (Irgendwenn, Quando. VI). Sechstens: Der Begriff der Verknüpfung der Substanz mit der Qualität erzeugt die beyden Kategorieen Wirken und Leiden (VII. VIII). Siebentens: Der Begriff der Verknüpfung der Substanz mit der Relation bezieht sich entweder auf das Verhältniß der Theile des Dinges zu einander und zum Ganzen, und soferne ist er die Kategorie des innern Verhältnißes (situs IX), oder auf das Verhältniß des Dinges zu Dingen außer ihm, und soferne ist er die Kategorie des äußern Verhältnißes (X); denn nichts anders als wie äußeres Verhältniß will Aristoteles mit dem Namen dieser Kategorie (ἔχειν, Habere) anzeigen. Alle diese Kategorieen gehn unmittelbar die Gegenstände des Denkens an, und

bestimmen die Erkentniß derselben, wie sie an sich der Natur des Verstandes gemäß erkannt werden mögen. Das Princip der thätigen Denkkraft aber, das Mannichfaltige zur Einheit zu verbinden bejahend und verneinend, erzeugt im Gebrauche der Kategorieen noch fünf andere Grundbegriffe (die sogenannten fünf Wörter, quinque voces), die, weil sie die Kategorieen voraussetzen, Kategoreme (Prädicabilien) heißen, und die vom Porphyrius zur Einleitung in die Aristotelische Lehre von den Kategorieen besonders erläutert sind. Es sind die Begriffe: Gattung, Art, Verschiedenheit, wesentliches Merkmal, zufälliges Merkmal der Dinge. Diese Begriffe sind ganz subjectiv und logisch; sie machen eigentlich die Denkbegriffe aus; dahingegen man die Kategorieen die Erkentnißbegriffe nennen könte. Aristoteles hat sie in seinem Organon nur beyläufig erklärt. Er nahm die Bekantschaft mit ihnen aus der Sprache, deren Construction er als Hülfsmittel zur Entwickelung der Regeln der Logik brauchte, für gegeben an; deswegen erläuterte er bloß den Sprachgebrauch in der Hinsicht, und knüpfte an diesen die logischen Regeln, ohne sich vorher auf eine förmliche Deduction derselben aus der Natur des Vernunftvermögens einzulassen. Diese leztere hat Porphyrius auch nicht unternommen; vielmehr

mehr lehnt er gleich anfangs sie ausdrücklich ab *; er hat nur die Erklärungen der fünf Denkbegriffe zusammengestellt, die im Organon zerstreut sind. Wenn die sogenannte Hypotheorie der Kategorieen (die Postprädicamente) wirklich vom Aristoteles herrührt, so scheinen ihn theils die Begriffe der Caussalität und der Gemeinschaft, die er durch seine Kategorieen Thätigkeit und Leiden (eigentlich nur Prädicabilien jener) noch nicht erschöpft fand; theils die Verwechslung der Reflexionsbegriffe, Inneres und Aeußeres, Einstimmung und Widerstreit, mit den Erkentnißbegriffen der Relation, und die Einschränkung der erstern bloß auf inneres und äußeres Verhältniß, wodurch die Begriffe der Einstimmung und des Widerstreits noch nicht bestimmt waren, zu dem Nachtrage zu der Lehre von den Kategorieen bewogen zu haben, um seiner Tafel derselben die möglichste Vollständigkeit zu verschaffen. Rührt aber auch die Hypotheorie der Kategorieen von einem andern Peripatetiker her, so lag in jenen Mängeln der Aristotelischen Tafel der Kategorieen, die gar zu auffallend waren, um der Bemerkung zu entgehn, auch wenn man mit dem Aristoteles denselben Gang nahm, die Veranlassung dazu.

Arist Categ. cap. 4. ed. Casaub Των κατα μηδεμιαν συμπλοκην λεγομενων εκαστον ητοι ουσιαν σημαινει, η ποσον, η ποιον, η προς τι, η που, η ποτε, η κεισθαι, η εχειν, η ποιειν, η πασχειν. (cf. *Julii Pacii* Comment. anal. in Arist. Organ. p. 22. Ueber den Gebrauch der Kategorieen in logischer Hinsicht S. Arist. Topic. I, 9. Anal. poster. I, 22; in metaphysischer: Ausc. phys V, 1. und besonders das angebliche fünfte Buch der Aristotelischen Metaphysik. — Die Prädicabilien sind vom Aristoteles selbst erklärt im ersten Buche der Topica, und beyläufig in mehr Stellen der zum Organon gehörigen Bücher. — Die allgemeinen Begriffe deducirte Aristoteles gewiß aus der Natur der Denkthätigkeit, ungeachtet er die Deduction nicht förmlich vornahm. Er glaubte vielleicht dieser überhoben seyn zu können, weil er sich nur auf die Sprache, als Thatsache, berufen durfte, welche allgemeine Begriffe bezeichnet, ohne daß den Zeichen ein individuelles Object in der Erfahrung entspräche. Daher der Ausdruck der Aristotelischen Lehre im Gegensatze mit dem Platonismus: Die allgemeinen Begriffe sind bloß nomina rerum. Eine Beziehung auf objective Wirklichkeit sprach A. den allgemeinen Begriffen gänzlich ab. Er mußte dieses auch thun, da er allen Gebrauch des Verstandes auf die Sinnenerfahrung restringirte, und das Vermögen deßelben, übersinnliche Gegenstände zu erkennen, durchaus ableugnete. Denn in-

dem

dem der Verstand reine Gegenstände denkt, denkt er nur sich selbst. Man kann hieraus abnehmen, wie arg Hr. Plessing dem Aristoteles misverstanden habe, wenn er im Systeme deßelben die Ideenlehre des Plato nach ihrer wahren Beschaffenheit, nur unter andern Namen und Ausdrücken, wieder findet.

Es ist höchst interessant, die Tafel des Aristoteles von den Kategorieen, und die Tafel Kants, mit einander zu vergleichen, und die Methode zu beobachten, die beyde große Weltweise, deren jeder in einer Epoche lebte, wo die Philosophie sehr cultivirt war, zur endlichen festen Bestimmung der Erkentnißprincipien wählten und befolgten. Aristoteles hatte mit Kant einen gemeinschaftlichen Zweck, die Erkentnißprincipien aus dem Erkentnißvermögen selbst zu entwickeln. Er unterschied auch, sowie dieser, den reinen transscendentalen Verstand von dem empirischen oder realen. Aber erstlich: er erkannte Raum und Zeit nicht als die reinen Formen der Sinnlichkeit, sondern nahm beyde für objective den Dingen an sich anhaftende positive Stücke der Erfahrungskentniß an. Zweytens: Er entwickelte die Kategorieen (die reinen Erkentnißprincipien) nicht aus dem Begriffe des reinen Denkens (Urtheilens) und der Formen deßelben selbst, sondern aus dem Begriffe des Dinges unter den Formen der Sinnlichkeit, oder aus dem Begriffe der Erscheinung überhaupt. Daher kam es, daß er unter die Kategorieen

auch

auch Modos der Sinnlichkeit aufnahm, statt oberer Kategorieen Kategoreme in die Tafel brachte, sich der Vollständigkeit seiner Tafel nicht versewissern konte, die Verschiedenheiten der Kategorieen nach den Hauptmomenten der Urtheilsformen und ihr Verhältniß zu einander im reinen Verstande nicht einsah, und überhaupt die wahre Beziehung des reinen Verstandes zur Sinnlichkeit verfehlte. Drittens: Er unterschied zwar Denken und Erkennen von gewißen Seiten, aber er hellte sich doch diesen Unterschied nicht ganz und nicht zur vollen Deutlichkeit auf. Daher rechnete er statt der wahren Kategorieen der Relation ein paar Reflexionsbegriffe zu den Kategorieen. Viertens: Seine unrichtige Theorie von der Sinnlichkeit ließ ihn auch die Kategorieen der Modal tät nicht vollständig auffassen, ob ihm gleich der transscendentale Begriff der Wirklichkeit nicht entgangen war.

* Das Studium des kleinen Tractats vom Porphyrius über die fünf Denkbegriffe ist auch zur Erläuterung der heutigen Logik, namentlich der Lehren von den Gattungen und Arten, und von den Merkmalen der Begriffe, sehr nützlich. Auf den Ursprung des Streits unter den Nominalisten und Realisten im Mittelalter hat dieser Tractat großen Einfluß gehabt. Was Porphyrius aber eigentlich beabsichtigte, sagt er selbst deutlich genug (cap. I): Αυτικα περι γενων τε και ειδων, το μεν, ειτε ὑφεστηκεν,

κεν, ειτε και εν μοναις ψιλαις επινοιαις κειται, ειτε και ὑφεστηκοτα σωματα εξιν η ασωματα, και ποτερον χωριστα, η εν τοις αισθητοις και περι ταυτα ὑφεστωτα, παραιτησομαι λεγειν· βαθυτατης ουσης της τοιαυτης πραγματειας, και αλλης μειζονος δεομενης εξεταστεως.

§. 270.

Die Kategorieen sind zwar Grundbegriffe der Erkentniß; aber einzeln für sich genommen machen sie nur Erkentnißstücke aus, keine eigentliche Erkentniß, die wahr oder falsch wäre, sie mögen in ihrer Reinheit, oder in Beziehung auf einen empirischen Stoff gedacht werden. Eine jede wahre oder falsche Erkentniß setzt eine **Verknüpfung** (συμπλοκην) der Kategorieen an sich selbst, oder der ihnen gemäß gedachten empirischen und logischen Begriffe, voraus. Diese Verknüpfung geschieht durch das **Urtheilen** und **Schließen**, oder vielmehr durch das **Urtheilen** (**Denken**) überhaupt, auf welches sich auch das Schließen zurückführen läßt. **Aristoteles** hat nicht, wie es in einer auch der äußern Form nach systematischen Logik geschehen muß, die obersten Grundsätze des Denkens an die Spitze gestellt, und weder diese einander selbst, noch ihnen die speciellern logischen Regeln, untergeordnet. Aber er hat

doch jene Grundsätze für das, was sie sind, anerkannt, sie in bestimmten Formeln ausgedrückt, sie als Grundsätze gebraucht, und aus ihnen, als den höchsten Principien des Denkens, den Beweis der subalternen Regeln desselben geführt. Der Satz des **Widerspruchs**, der Satz der **Einstimmung**, der Satz der **Ausschließung**, der Satz vom **Grunde**, kommen im Organon ausdrücklich als **logische Grundsätze** vor, und den erstern erklärt A. für das oberste und unmittelbare Grundgesetz des Denkens. Es ist daher zu viel behauptet, daß es auch dem Aristotelischen Lehrgebäude an einem bestimmten systematischen Zusammenhange mit Grundsätzen fehle, so daß keine Verbindung des Ganzen darinn statt finde, die von Einem Grundsatze ausgehe, und alle Theile genau zusammenhalte. Der systematische Zusammenhang der Aristotelischen Lehren mit Grundsätzen ist im Innern des Systems derselben wirklich vorhanden, nur freylich nicht, wenn man auf die erfoderliche äußere Form einer systematischen Wissenschaft sieht. Diese letztere ist inzwischen nicht die Hauptsache, und weder die Systematik selbst, noch ihre Anwendung, konten bey dem ersten Versuche, welchen Aristoteles ausführte, gleich die Vollendung erhalten, die ihnen in den nachfolgenden Zeitaltern, vornämlich in dem neuesten, gegeben ist. Auch hatte A. noch große Ursache, die analytische

Me=

Methode im Vortrage der Logik der synthetischen vorzuziehn. Er war ja Erfinder des logischen Systems.

Arist. de interpr. cap. I. Περι συνθεσιν και διαιρεσιν εσι το ψευδος τε και το αληθες. — Der Satz vom Widerspruche: Arist. Categ. cap. X. sub fin. επι μονων τουτων ειη αν ιδιον το αει θατερον αυτων αληθες η ψευδες ειναι, οσα ως καταφασις και αποφασις αντικειται. Topic. II, 3. Αδυνατον, τα εναντια αμα τω αυτω υπαρχειν. Daß A. den Satz vom Widerspruche für den obersten Grundsatz des Denkens erkannte und gebrauchte, erhellt schon aus den unter §. 265 bemerkten Worten und aus seiner Transscendentalphilosophie überhaupt. S. auch Metaphys. IV, 4. Αυτη εσι βεβαιοτατη των αρχων παντων, αδυνατον εσιν, αμα ειναι και μη ειναι. Diese Stellen hat auch Feder bemerkt: Grundsätze der Logik und Metaphysik (Göttingen 1794) S. 109. — Satz der Einstimmung: Δει παν το αληθες αυτο εαυτω ομολογεμενον ειναι παντη Anal. prior. I, 32. — Satz der Ausschließung (principium exclusi medii) Categ. cap. 10. Οσα των εναντιων τοιαυτα εσιν, ως, εν οις πεφυκε γινεσθαι, η ων κατηγορεται, αναγκαιον αυτων θατερον υπαρχειν, τουτων ουδεν εσιν

ἀναμεσον. cf. Met. IV, 7. — Satz vom Grunde Analyt. post. II, 17. Ὅτε ὑπαρχει το αἰτιατον, και το αἰτιον ὑπαρχει. Daß Aristoteles auch sehr strenge und sehr richtige Begriffe von den Erfodernißen eines wissenschaftlichen Systems hatte, beweisen seine Erörterungen derselben, die in den Analyticis posterioribus, und den Topicis zerstreut sind. S. weiter unten. Vergl. Plattner's philosophische Aphorismen Th. I S. 19. ff. Fülleborn's Abhandlung über die Verschiedenheit der alten und neuen Philosophie. (Beyträge St. IV S. 205.)

§. 271.

In der Entwickelung der Regeln des Denkens selbst folgte A. dem Leitfaden, welchem ihm die Sprache, das Symbol der Gedanken, darbot. Er gieng von einer Beschreibung der Grundbestandtheile der Sprache aus, zeigte den verschiedenen Charakter derselben, die mannichfachen Arten ihrer Verknüpfung zu Sätzen, und, da die Regeln der Sprache nothwendig im Wesentlichen mit den Regeln des Denkens zusammentreffen müssen, indem jene nur das sinnliche Zeichen von diesem ist, so abstrahirte er aus jener, als dem Gegebnen der Erfahrung, die logische und dialektische Theorie, soferne sie sich bloß auf das innere Denken bezieht. Es

darf

darf daher auch nicht befremden, wenn er in dem Buche de interpretatione die Elementarbegriffe der allgemeinen philosophischen Sprachlehre der **Analytik** voranschikte. Seine Absicht war, überhaupt die Bestandstücke der **Urtheile** und **Schlüße** zu charakterisiren. Den Inbegriff dieser Bestandstücke nannte er ἑρμηνειαν (interpretationem) d. i. **Darstellung** der Gedanken durch Sprache. Der dargestellte Gedanke ist entweder **einfach** (Nennwort oder **Zeitwort**), oder er ist aus mehr einfachen **zusammengesezt** (Satz, enuntiatio); mehr Sätze bilden eine **Rede**. Dieser Bestimmung zufolge erklärt A. die Begriffe des Nennworts, Zeitworts, der Rede überhaupt, des Satzes und der verschiedenen Arten deßelben; dann insbesondre die Bejahung, Verneinung, die Beschaffenheiten der kategorischen, hypothetischen, disjunctiven und widerstreitenden Sätze. Damit hatte er vorläufig das Object beschrieben, deßen Regeln die Logik und Dialektik enthalten sollte.

Ein Fragment der philosophischen Grammatik des A. hat sich auch, wiewohl sehr entstellt, in die Poetik des A. verloren. So wie wir daßelbe haben, ist es wahrscheinlich aus dem Buche de interpretatione abgeschrieben. Inzwischen hatte A. doch in seinem ursprünglichen Werke über die Poetik die philosophische Sprachlehre ausführlicher

behandelt. Leider hat sich jenes nur bis auf ein sehr verstümmeltes kleines Bruchstück erhalten. In der Rhetorik des A. komt hin und wieder mehr hieher gehöriges vor. Die Absicht des Buches de interpretatione, und das Verhältniß deßelben zu den folgenden Büchern des Organon, giebt Aristoteles selbst sehr genau an (de interpr. cap. 4): Εστι δε ἁπας λογος μεν σημαντικος, ουχ ὡς οργανον δε, αλλ', ὡσπερ ειρηται, κατα συνθηκην. Αποφαντικος δε ου πας, αλλ' εν ᾧ το αληθευειν ἡ ψευδεσθαι ὑπαρχει· οἱον ἡ ευχη λογος μεν, αλλ' ουτε αληθης, ουτε ψευδης. Οἱ μεν ουν αλλοι αφεισθωσαν· ρητορικης γαρ ἡ ποιητικης οικειοτερα ἡ σκεψις· ὁ δε αποφαντικος της νυν θεωριας (die Rede, welche Erkenntniß darstellt).

§. 272.

In dem ersten Haupttheile der **Analytik** oder der **Logik** des Wahren (den sogenannten Analyticis prioribus), welcher auf die Elementarbegriffe der Theorie der Darstellung der Gedanken durch die Sprache folgt; beschreibt **Aristoteles** vorläufig die **Sätze** als **Urtheile** nach ihren verschiedenen Formen, wiewohl ohne sie einem bestimten Leitfaden zufolge unter ihre

Haupt=

Hauptmomente zu classificiren. Er sammelte bloß die verschiedenen Urtheilsformen durch Beobachtung der in der Sprache vorkommenden verschiedenen Arten von Sätzen, wobey ihm freylich nicht wohl eine Urtheilsform entgehen konte, da sich keine in einer irgend gebildeten Sprache verbergen kann; ob er sich gleich nicht nur das Geschäfft sehr erleichtert, sondern auch die Vollständigkeit der Tafel der Urtheilsformen gesichert haben würde, wenn er aus der Erwägung der einzelnen Stücke des Urtheils selbst und ihrer Beziehungen die möglichen Formen der Urtheile überhaupt entwickelt hätte. Dann bestimmt er die verschiedenen Verhältnisse der Urtheile zu einander, und erklärt den Begriff eines **Schlußes** (Syllogismus) im Allgemeinen, als derjenigen Verbindung von Urtheilen, welche durch das Denken zuletzt bewirkt werden soll. Das **Grundgesetz der Schlüße** drückt **Aristoteles** so aus: Wenn drey Begriffe in dem Verhältnisse zu einander stehn, daß der letzte in dem ganzen mittlern, und der mittlere in dem ganzen ersten enthalten ist, oder nicht, so ist auch der letzte mit dem ersten selbst verknüpft oder nicht, d. i. so entspringt ein **vollkomner Schluß.** (Quicquid valet de *omni*, valet etiam de aliquo; quicquid valet de *nullo*, non valet etiam de aliquo. *Dictum de omni et nullo.*) Die Theorie der Schlüße selbst hat er in zwey Abschnit-

ten vorgetragen. Der erste befaßt die Regeln für die Bildung (συνθεσις, γενεσις), Auffindung (εὕρεσις, ευπορια) und Auflösung (αναλυσις) der Schlüße; oder er handelt, wie es die Scholastiker nannten, von dem Syllogismus in fieri. Aristoteles charakterisirt hier theils die drey ersten Figuren der Schlüße, (denn er nimmt nur drey an; die vierte ist vom Galenus hinzugefügt worden) und ihren gegenseitigen Werth; theils verschiedene Schlußarten (modos syllogismi) in diesen Figuren nach der Verschiedenheit der in jenen verknüpften Sätze; zugleich giebt er ihre Regeln an, und zeigt, ob und unter welchen Bedingungen sie für richtige Schlüße gelten können, oder nicht. Die Bezeichnung der Sätze nach ihrer eigenthümlichen Quantität und Qualität durch gewiße Vocale, und der Schlußarten durch Kunstwörter, in denen jene Vocale so der Reihe nach folgen, wie die Sätze mit einander zum Schluße verknüpft werden sollen, hat nicht den Aristoteles zum Urheber; aber auch nicht die Scholastiker; sondern rührt von einem der ältern griechischen Ausleger des Aristotelischen Organons her; denn in den griechischen Commentaren zum Organon stößt man schon auf die Kunstwörter, γραμματα (barbara). εγραψε (celarent). γραφιδι (darii), τεχνικος ferio) u. s. w. Die Lehre von der Auffindung der Syllogismen geht die Auswahl

ei=

einer Schlußfigur und Schlußart an, um einen Satz zu folgern, und die Bestimmung und Entdeckung des Mittelbegriffs in kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Schlüßen. Von diesen letztern Gattungen der Schlüße entwickelt A. denn auch die Methoden der Auflösung, der Verwandlung der einen Gattung in die andere, und einer Schlußfigur in die andere. Der zweyte Abschnitt der Aristotelischen Theorie der Schlüße betrachtet nach dem Ausdrucke der Scholastiker den Syllogismus in facto esse. Hier werden die besondern Eigenschaften und Vorzüge der einzelnen Schlußgattungen und Schlußarten in den verschiedenen Figuren untersucht; dann die Fehler und Mängel, welche bey Schlüßen statt haben können, und wie sie zu verhüten seyen z. E. die petitio principii, fallacia non causae vt causae u. s. w. Zuletzt beweist Aristoteles, daß nicht bloß die logischen, sondern auch die sogenannten rhetorischen Schlüße sich auf die Figuren der Syllogismen zurückführen lassen, und nur insofern einen wahren Schlußsatz bewirken, als sie der Grundregel der Schlüße überhaupt entsprechen. Es gehören dahin die Schlüße der Induction, der Analogie, der Abduction, der Instanz, die Schlüße aus Zeichen, die Enthymeme. Die Regeln derselben sind vom A. umständlicher auseinandergesetzt.

S. Analyt. prior. libb. I. II.

§. 273.

Nach der Erklärung der Form der Urtheile und Schlüße geschieht der Uebergang zu der Lehre vom logischen Begriffe einer **Wissenschaft** überhaupt, die das Ziel der Schlüße ist. Eine jede Wissenschaft, als solche, erfodert **Principien**, **Definitionen** und **Demonstrationen**, durch welche leztere das Unbekannte aus dem Bekanten gefolgert und erwiesen wird. Mit der Natur und den Regeln dieser logischen Bestandstücke und Erfoderniße der Wissenschaft beschäfftigt sich der **andere** Haupttheil der Analytik (die sogenannten Analytica posteriora). **Aristoteles** hat diese Materien nicht in der Ordnung vorgetragen, die man zur leichtern Uebersicht, Verständlichkeit, und zum pragmatischen Gebrauche der Lehren darüber wünschen könte, und die auch in den besten neuern logischen Compendien beobachtet wird; sondern er beginnt mit den Regeln der Demonstration, und webt in dieselben gewißermaaßen die Lehren von der Definition und den Principien ein. Man bemerkt hier überall, wie dieses auch in der Aristotelischen Ausführung der **Syllogistik** durchweg sichtbar ist, den ersten Schöpfer des logischen Systems, der, um daſ-

selbe

selbe zu Stande zu bringen, ganz analytisch zu Werke gieng. Durch Schlüße soll ein Satz bewiesen, mithin ein **Wissen** deßelben (Wissenschaft) erzeugt werden. Aber dieses Wissen aus dem Schluße setzt schon einen Satz voraus, den man weiß, und aus welchem man schließt. Dieses führt auf die Idee eines **obersten Princips**, das durch sich selbst evident und nothwendig ist, und von welchem alle weitere Demonstration ausgeht. Aristoteles entwickelt also gleich, nachdem er den Begriff der **Demonstration** und des **Wissens** überhaupt festgesetzt hat, die Merkmale der **Principien**, sofern sie als oberste Gründe der Beweise in Beziehung auf Gegenstände, deren wissenschaftliche Erkentniß gesucht wird, dienen sollen und können. Zwischen dem **Wissen, daß** eine Sache sey, und dem **Wissen, warum** sie sey, ist ein merkwürdiger Unterschied. Jenes bezieht sich nur auf die Existenz des Gegenstandes; dieses auf die **Ursach** derselben. Die Demonstration jenes bedarf nur des Nächsten Gegebnen und Bekanten; die Demonstration dieses muß auf die letzte Ursache zurückgehn, und darinn ihre Festigkeit suchen. So mißt der gemeine Mann die Größe der Objecte nach dem **Augenmaaße**; er weiß, daß das Object so groß sey; der Mathematiker demonstrirt aus **Principien, warum** es so groß sey. Es erhellt hieraus auch, daß die Wissenschaft am meisten

durch

durch die Demonstration des **Warum** erweitert werde. In der Bestimmung der Principien kann man sehr bald fehlen; sie bedarf besondrer logischer Regeln, die vom A. ebenfalls entwickelt sind. Ein Fortschritt der Principien ins Unendliche hebt alle Wissenschaft auf. Es giebt mehrere Arten der Demonstration. Unter diesen ist die beste und zweckmäßigste auszuwählen. Wird die Wissenschaft aus einem unmittelbaren Principe folgerecht demonstrirt, so hat sie die höchste Einheit und Gewißheit. Nur diejenigen Dinge lassen sich überhaupt demonstriren, die nothwendig sind, oder wenigstens eine comparative Allgemeingültigkeit haben. Für jede Wissenschaft komt es auf die Probleme an: a) **ob** eine Sache sey? b) **ob sie so beschaffen** sey? c) **was** sie sey? d) **warum sie so** beschaffen sey? Die Beantwortung des Problems, **was sie sey**, ist nicht Object der **Demonstration**; diese bestimmt nur die andern Probleme aus den Principien; jenes Problem ist Object der **Definition**. So wurde Aristoteles wiederum auf die Angabe der erfoderlichen Merkmale der **Definition** geleitet, auf die Methode, sie zu finden, auf Regeln zur Vermeidung der dabey möglichen Fehler. Den Beschluß machen Vorschriften für die Demonstration überhaupt, und eine transscendentale Deduction der lezten Principien alles Wissens aus dem Vermögen der

Ver=

Vernunft, die A. in den Büchern von der Seele umständlicher erörtert hat, und von der oben das Nöthige beygebracht ist. Manche Materialien zu dieser ganzen Analytik verdankt A. freylich seinen Vorgängern und Zeitgenossen; aber als Wissenschaft ist sie ganz sein Werk, und giebt ihm gerechten Anspruch auf unsterblichen Ruhm. Dieser gründet sich hier auf ein Verdienst, das durch die unwandelbare Natur der Wissenschaft selbst, worauf es sich bezieht, nie angefochten werden kann.

Analyt. poster. libb. I. II.

§. 274.

Die Topik des Aristoteles, welche nächst der Analytik das wichtigste Werk im Organon ist, hat den zwiefachen Zweck, Mittel zur Beförderung und Erleichterung des innern Denkens an die Hand zu geben, und in den Methoden der Ueberredung anderer, wo es bloß wahrscheinlichen Meynungen gilt, zu unterrichten. Wegen dieses zwiefachen Hauptzweckes, da es beym Gebrauch jener Mittel noch darum zu thun ist, Wahrheit zu suchen, nicht etwa eine schon gefundene zu beweisen, so wie bey der Anwendung dieser Methoden nur die Absicht ist, die größere oder geringere Wahr-

Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit zu bestimmen, ist die Topik eben das, was sonst Dialektik (nicht im Platonischen Sinne des Worts) heißt, und Aristoteles unterscheidet sie von der eigentlichen Logik (Analytik), die bloß auf Wahrheit abzielt, und setzt jene dieser gewißermaaßen entgegen.

§. 275.

Die alten Dialektiker hielten es für ein treffliches und nothwendiges Hülfsmittel des Denkens, eine Zahl von Gemeinbegriffen und Gemeinplätzen gegenwärtig zu haben, die sich auf gegebene Probleme näher oder entfernter beziehen laßen, und theils dazu nützen, eine größere Fülle von Ideen über die Gegenstände der Untersuchung dem Bewußtseyn zuzuführen, und dadurch vor Einseitigkeit der Betrachtung mehr zu bewahren, theils dazu, dem Ideengange einen Leitfaden zu verschaffen, und auch die Resultate des Nachdenkens selbst möglichst zu sichern. Weil jene Gemeinbegriffe und Gemeinplätze mehr Begriffe in sich oder unter sich enthalten, oder auch im weitern Verfolge derselben durch die Meditation mehr andere erzeugen können, so bekamen sie vorzugsweise den Namen Gedankenörter (τοποι, loci, argumentorum sedes), sowie eine Sammlung

und

und Methodenlehre derselben den Namen der Topik empfieng. Die Lehrer in der Dialektik und Redekunst vor Aristoteles cultivirten und gebrauchten diese Topik ganz vorzüglich, indem ihnen dieselbe mechanische Mittel des Denkens darbot, und zum mindesten zur Geläufigkeit im Schwatzen verhalf, wenn auch nicht immer zu einer regelmäßigen Entwickelung, Bestimmung und Darstellung von Begriffen; denn für diese letztere blieb ein gebildeter, geübter, und mit factischen Kentnißen ausgerüsteter Geist erfoderlich, den alle Topik nicht hervorbringen konte. Aus dieser Gangbarkeit der Topik bey den ältern Sophisten und Rhetoren der Griechen ist nicht nur das allgemeine Interesse der Alten daran, sondern auch der außerordentliche Reichthum an locis zu erklären, welchen man in den Topicis des Aristoteles angehäuft findet. Allerdings war die Meynung der Alten von den Vortheilen, welche der Gebrauch der Topik gewähren sollte, bey weitem zu übertrieben. Sie wurde sogar oft, da der Geist zu früh und zu sehr an dies Gängelband gewöhnt wurde, der freyen Aeusserung der Denkkraft hinderlich, und noch mehr dem guten Geschmacke verderblich, weil sie sehr leicht, und bey eingeschränkten Köpfen fast beständig, zur Pedanterey im Denken und in der Darstellung der Ideen verleitet. Aber es ist auf der andern Seite auch nicht zu leugnen, daß sie zweckmäßig studirt und angewandt,

wandt, unter der Leitung der Vernunft und des Geschmacks, sehr wesentliche Dienste leisten mag. Sie veranlaßt wirklich einen größeren Vorrath an Ideen, unter denen die Urtheilskraft wählen kann; sie richtet die Aufmerksamkeit auf gewiße Seiten und Eigenschaften der Gegenstände, die sonst vielleicht dem Nachdenkenden entgangen wären, und besonders, wenn die loci meistens aus logischen und dialektischen Regeln bestehen, so fesselt sie das Denken mehr an diese, und verleiht dem Geiste außerdem eine Gewandtheit und Geschmeidigkeit im Raisonniren, die in mancher Hinsicht, zumal in den praktischen Verhältnißen des gemeinen Lebens, von hohem Werthe ist. In den neuesten Zeiten pflegt man die Topik, sowie die Dialektik überhaupt, die Grammatik, die Rhetorik, welche die Hauptgegenstände des Unterrichts der Alten waren, und denen diese jene Richtigkeit und Bestimtheit des Ideenganges, jene Correctheit, und Angemessenheit des Ausdrucks zur Sache verdanken, wodurch sich die meisten ihrer schriftstellerischen Werke auszeichnen, bey den jugendlichen Studien zu sehr zu vernachlässigen. Die Folgen hievon liegen auch am Tage. Die Kantische Schule hat eine eigene aus dem Wesen des reinen Verstandes entlehnte Topik eingeführt, deren Anwendung mannichfachen Nutzen gehabt hat, wiewohl sie

auch

auch von diesem und jenem lächerlich genug gemisbraucht ist.

§. 276.

Ausser den mechanischen Hülfsmitteln des Denkens, welche die Gedankenörter gewähren, begreift, wie vorher erinnert ist, die Aristotelische Topik auch Regeln, über die Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit einer Meynung zu urtheilen und zu entscheiden, und insofern ist sie Dialektik in der engsten Bedeutung. Aristoteles setzt bey Erörterung dieser Regeln die zu seiner Zeit herschende Art, philosophische Gegenstände, über deren Beschaffenheit noch nichts Dogmatisches und Allgemeingültiges oder wenigstens Allgemeingeltendes ausgemittelt war, im wechselseitigen Gespräche zu untersuchen, voraus. Daher erstrecken sich die Regeln auch auf die Form und Einrichtung des Disputs, so wie der Namen der Disciplin, Dialektik, eben hieraus entstanden ist. Es kommen hier also die Lehren vor über die Festsetzung der Probleme, worüber disputirt werden soll; über die erfoderliche Beschaffenheit der Sätze, aus denen argumentirt wird; über die Methoden, sie aufzufinden; über Definitionen und Expositionen; über die dialektische Beweisart aus Schlüßen; über Schlüße, die nur einen dialektischen Ge-

brauch haben, wie den eigentlich sogenannten syllogismus dialecticus (Schluß aus wahrscheinlichen Sätzen), die syllogismos litigiolos (a) Schlüße aus Sätzen, die probabel scheinen, es aber nicht sind; b) Schlüße, die gerecht scheinen, bey denen aber doch gegen die Regel gefehlt ist), und ihren Unterschied von den sophistischen Schlüßen in Ansehung des Zwecks, welchen der Argumentirende dabey hat; über die Distinctionen; über die Auffindung der Unterschiede, der Aehnlichkeiten, u. s. w. Am Ende der Topik werden denn Vorschriften ertheilt über das Raisonnement überhaupt, über die Ursachen der Leichtigkeit oder Schwierigkeit deßelben, über das zu beobachtende Verhalten des Opponenten und Respondenten, über die Methode gewisse Arten des Gegenraisonnements zu behandeln, z. B. Inductionen des Gegners; über dialektische Uebungen. Da alle diese Lehren auch in dem heutigen logischen und dialektischen Schulunterrichte eingeschärft werden, mithin als für sich allgemein bekant angenommen werden können, so würde es überflüßig seyn, sie hier weitläufiger anzugeben.

Hr. Plattner (Philos. Aphorismen Th. I. S. 22) behauptet: "Aristoteles habe unter der Dialektik und Logik keinen Unterschied gemacht. Erst die Sammler und ältern Ausleger seiner logischen Schriften hätten die

Logik

Logik von der Dialektik, wie einen Theil vom Ganzen, unterschieden. Sie hätten nämlich diese Schriften, mit Voraussetzung des Gattungsbegriffs Logik, eingetheilt in Analytik, welche von den streng apodiktischen, und in Topik oder Dialektik, welche von den rhetorisch wahrscheinlichen Schlüßen und Beweisen handelt, bey denen man nicht von den höchsten Grundsätzen der Vernunft, sondern von den allgemeinen unter den Menschen angenommenen Meynungen, ausgeht". — Diese Behauptung des Hrn. Plattner scheint mir nicht historisch richtig zu seyn. Erstlich: Aristoteles selbst schon hat Logik (Analytik) und Topik (Dialektik) sehr strenge geschieden. Er erklärt im Anfange der Analytica priora: Πρωτον ειπειν, περι τι, και τινος ἡ σκεψις εστιν· ὁτι περι αποδειξιν, και επιστημης αποδεικτικης. Von dem Bezirke dieser Erklärung der Analytik ist doch wohl die Topik ausgeschlossen. Dagegen sagt er im Anfange der Topik: Ἡ μεν προθεσις της πραγματειας, μεθοδον εὑρειν, ἀφ' ἡς δυνησομεθα συλλογιζεσθαι περι παντος του προτεθεντος προβληματος ἐξ ενδοξων, και αυτοι λογον ὑπεχοντες μηθεν ερουμεν ὑπεναντιον. Hier wird ja die Topik als eine besondere πραγματεια bezeichnet, und ihr Charakter aufs bestimmteste angegeben. Zweytens: Aristoteles setzt sehr oft das analytische Raisonnement (durch strenge Demonstration aus Principien) dem

dialektischen (rhetorisch wahrscheinlichen) entgegen. S. oben S. 348. 360. Drittens: Er citirt die Analytik und die Topik als ganz für sich bestehende von einander dem Inhalte und Zwecke nach verschiedene Werke. Die Stellen aus den Aristotelischen Büchern hat Patricius in den Discussionibus Peripateticis fleißig gesammelt. Viertens: Daß die ältern Samler und Ausleger des Organon den Unterschied zwischen der Aristotelischen Logik und Dialektik gemacht hätten, ist ein angebliches Factum, kein wirkliches. Hr. Plattner, für deßen Gelehrsamkeit und philosophisches Verdienst ich übrigens große Hochachtung hege, hätte es nicht so positiv setzen sollen; denn er kann nie ein gültiges historisches Zeugniß dafür beybringen. Dies letztere kann ich um so zuverlässiger versichern, da ich die Werke der griechischen Interpreten des Aristoteles studirt habe, in denen Hr. Plattner wohl nur zuweilen blätterte. — Hr. Tiedemann hat in seiner Darstellung der Aristotelischen Philosophie vom Organon und deßen Inhalte gar keine Notiz genommen (Geist der specul. Philos. B. II).

§. 277.

Wie die **Logik** und **Dialektik** durch die Eleatiker, die Sophisten, die Sokratiker, den Plato, und andere philosophische Parteyen, zuletzt vollends durch den **Aristoteles**, ausgebil-

bildet worden waren; so bildete sich auch durch eben dieselben eine **Sophistik**, sowohl als Kunst Trugschlüße zu erfinden und zusammenzusetzen, wie als Kunst dieselben aufzulösen und zu widerlegen. Ihre Vollendung hat inzwischen die Sophistik als Disciplin durch den Aristoteles noch nicht erhalten. Nicht nur erfanden die Eristiker noch manche Trugschlüße, die er nicht kannte, sondern mehrere derselben wußte er auch nicht aufzulösen, und den Grund des Truges bey ihnen hervorzuheben, wie er selbst aufrichtig gesteht. Sein Werk, Elenchi sophistici, ist als ein Anhang zu den Topicis zu betrachten; als ein besonderes Werk führt es A. nirgends an, sondern immer unter dem allgemeinen Namen der Topik. Er unterscheidet darinn erst verschiedene Arten der Argumentation nach ihren verschiedenen Zwecken: die **dogmatische** (λογοι διδασκαλικοι), **dialektische**, **skeptische** (πειραστικοι), und **sophistische**. Dann zeigt er, daß die Sophisten darauf ausgiengen, den Gegner zum Widerspruche mit sich selbst, oder zur Behauptung von Etwas notorisch Falschem und Ungereimtem, von Etwas Paradoxem, oder zu sprachwidrigen Ausdrücken und Tautologieen zu bringen. Hierauf folgt eine **sophistische Topik**, und Regeln, die nach derselben gebauten Trugschlüße zu beurtheilen und zu widerlegen, so wie überhaupt sophistischen Raisonnements vorzubeugen und auszuweichen.

Sehr merkwürdig für das Verhältniß des Aristotelischen Organons zu den Bemühungen der ältern Logiker und Rhetoren, und für die Idee, die Aristoteles selbst von dem Werthe seines ganzen logischen Werks hatte, ist der Schluß desselben (Elench. Sophist. sub fin.): Και περι μεν των ρητορικων υπηρχεν πολλα και παλαια τα λεγομενα· περι δε του συλλογιζεσθαι παντελως ουδεν ειχομεν προτερον λεγειν αλλο· αλλα τριβην ζητουντες πολυν χρονον επονουμεν. Ει δη φαινεται θεασαμενοις υμιν, ως μη εκ τοιουτων των εξ αρχης υπαρχοντων εχει ἡ μεθοδος ικανως παρα τας αλλας πραγματειας τας εκ παραδοσεως πυξημενας· λοιπον αν ειη παντων υμων, η των ακροωμενων, εργον, τοις μεν παραλελειμμενοις της μεθοδε συγγνωμην, τοις δ' ευρημενοις πολλην χαριν εχειν.

§. 278.

Das Organon ist dem Aristoteles nicht bloß als Theorie des **Denkens**, sondern auch als Theorie des **Erkennens**, die Propädeutik zur wissenschaftlichen Philosophie; denn er unterschied, wie oben gezeigt ist, das **Denken** und **Erkennen** nicht ganz, ob er gleich den Unterschied

schied von einer gewißen Seite auffaßte, und ein **reines Denken** annahm, das nicht **Erkennen** von Gegenständen sey. Die Untersuchung der **Möglichkeit** des Denkens und Erkennens (die **Transscendentalphilosophie**) ist von ihm in den Büchern **über die Seele** als ein **Theil** der **wissenschaftlichen Philosophie selbst** behandelt worden. Das Aufhellen des Unterschiedes zwischen Denken und Erkennen konnte ihm auch nicht wohl gelingen. Der Verstand a priori ist ihm die **Empfänglichkeit** (potentia) für denkbare Gegenstände überhaupt; diese müssen aber, wenn sie wirklich gedacht und erkannt werden sollen, dem Verstande durch die Sinnlichkeit und Phantasie ihrem Stoffe nach gegeben werden; beyde Vermögen sind es, welche die Formen des Denkbaren im Verstande, der ursprünglichen Empfänglichkeit deßelben gemäß, erzeugen (actu); der Verstand verknüpft und trennt sie nur (**denkt** darüber) nach den eigenthümlichen Gesetzen seiner Thätigkeit. Da aber wiederum die Sinnlichkeit und Phantasie ursprünglich als Vermögen nur potentiâ vorhanden sind, und erst die Eindrücke der Aussendinge die Formen des Empfindbaren in ihnen erwecken (actu), welche hernach den realen Stoff des Denkbaren ausmachen; so wird alles Denken zuletzt objectiv durch die Eindrücke der Aussendinge bestimmt, obwohl nur, wie es die Natur der reinen Denk-

kraft selbst und die Gesetze ihrer Thätigkeit zulassen. Daher konte Aristoteles wohl ein reines Denken unterscheiden; aber dieses ist ein Denken des Verstandes von ihm selbst (der synthetischen Einheit), abstrahirt an der wirklichen Erkentniß; hingegen konte er das reine Denken der Gegenstände überhaupt nicht vom Erkennen der Gegenstände unterscheiden; denn beydes wird durch die Aussendinge, zwar nicht potentiâ, aber doch actu. bestimmt und insofern mußte ihm beydes als identisch vorkommen. Vom Plato gieng Aristoteles inzwischen hier darinn ab, daß er nichts desto weniger das Ding an sich für unerkennbar annahm. Denn nach ihm wird nur die Form des Empfindbaren empfunden, nicht die Materie deßelben an sich, und diese Form auch nur unter der ursprünglichen subjectiven Bedingung der Sinnlichkeit, nicht an sich; und der Verstand vermag nichts anders Reales zu erkennen, als was ihm die Sinnlichkeit liefert. Allein Plato behauptete eine Erkentniß des Dinges an sich mittelst der Ideen. Von Kant's Systeme unterscheidet sich das Aristotelische darinn, daß nach jenem es die reine Sinnlichkeit und der reine Verstand sind, welche die Formen und Gesetze der Natur a priori constitutiv bestimmen; anstatt, daß nach diesem es die Natur ist, welche umgekehrt der reinen Sinnlichkeit und dem reinen Verstande

stande (quoad potentiam), ihre Formen und Gesetze aufdringt, unter denen sie für den Menschen (actu) erkennbar ist, wobey dem Verstande, nachdem er jene Formen und Gesetze seiner Empfänglichkeit gemäß aufgenommen hat, keine eigenthümliche Anlage weiter zukomt, als sie zu trennen oder zu verbinden, und getrennt oder verbunden unter die synthetische Einheit zu bringen.

§. 279.

Aristoteles wandte also zunächst die logische Theorie auf die Natur, den Inbegriff der Erscheinungen, an, und betrachtete die Kategorieen und die Gesetze ihrer Verknüpfung im Verstande eben so als objective Principien der Erkentniß der Dinge, wie er sie im Organon als subjective Principien des Denkens und Erkennens überhaupt betrachtet hatte; oder mit andern Worten, er glaubte die Kategorieen und die Gesetze ihrer Verknüpfung in der Natur an sich selbst gegründet, und hielt sich folglich berechtigt, die durch jene bestimmte Erkentniß der Natur für objectiv gültig anzunehmen. Sowohl der damalige Zustand der Naturphilosophie, als seine philosophische Ansicht der Natur selbst, führten ihn auf vier Hauptgesichtspuncte, aus denen die Erforschung der Natur-

principien angestellt werden konte und mußte, den physischen, mathematischen, teleologischen, und metaphysischen. Hieraus giengen die drey Hauptheile der Aristotelischen Naturphilosophie hervor, **Physik**, **Mathematik**, und **Metaphysik**; denn die **Teleologie** wurde in die Physik und Metaphysik verwebt, da es dem Aristoteles nicht gelang, ihr besonderes Princip im Vernunftvermögen (das regulative Princip der reflectirenden Urtheilskraft) zu entdecken. Die **Physik** betrifft die Principien der Naturerscheinungen nach ihrer **Qualität**, ihrer **Veränderung** und **Bewegung**; die **Mathematik** die Principien der Naturerscheinungen nach ihrer **Quantität**; die **Metaphysik** den letzten Real und Caussalgrund der Natur überhaupt. Von diesen drey Disciplinen, welche die eigentliche Aristotelische Naturphilosophie ausmachen, sind unsere heutige empirische **Naturlehre**, die **Naturbeschreibung** und **Naturgeschichte** zu unterscheiden, welche sich auf eine Charakteristik der einzelnen Naturdinge, und der nächsten Ursachen ihrer Beschaffenheit, einlassen, wiewohl Aristoteles die letztern mit der erstern zu einem ganzen wissenschaftlichen Systeme verbunden hat, da es seine Absicht war, eine vollständige Encyklopädie der gesamten damaligen menschlichen Erkentniß aufzustellen.

Ueber die Meynung des Aristoteles von der Objectivität der Kategorieen in der Natur S. Metaphys. lib. VII. sq. — Seinen Begriff von der Physik mit Einschluß der Mathematik giebt er folgendermaaßen an (De coelo I, 1): Ἡ περι Φυσεως επισημη σχεδον ἡ πλειστη Φαινεται περι τε σωματα και μεγεθη και τα τουτων ουσα παθη και τας κινησεις· ετι δε περι τας αρχας, ὁσαι της τοιαυτης ουσιας εισι· των γαρ Φυσει συνεστωτων τα μεν εστι σωματα και μεγεθη, τα δ' εχει σωμα και μεγεθος, τα δ' αρχαι των εχοντων εισι. Inzwischen trennte A. auch die Mathematik von der Physik ausdrücklich. Der Physiker und der Mathematiker, sagt er, haben freylich Größen zu gemeinschaftlichen Gegenständen ihrer Studien; aber auf eine verschiedene Weise. Der Physiker betrachtet sie als Beschaffenheiten der Erscheinungen selbst, und sofern sie in der Materie sind; der Mathematiker betrachtet sie für sich abstrahirt von der Materie. Ausc. phys. II, 2. — Den Aristotelischen Begriff der Metaphysik S. Metaphys. IV, 1. sq. — Vergl. oben §. 257 und die Note.

§. 280.

Um eine Wissenschaft der Natur zu begründen, müssen die Naturprincipien ausgemit-

mittelt werden, weil von der Erkentniß dieser die Erkenntniß der Wissenschaft selbst abhängt. In der Methode aber, sie aufzufinden, muß man vom Allgemeinen ausgehn; denn dieses ist uns bekanter, als das Besondre; es drückt ein Ganzes und Zusammengesetztes aus, welches eher aufgefaßt wird; hat man das Ganze erkannt, lassen sich die Theile leichter unterscheiden, und einzeln bestimmen. Nach dieser vorläufigen Erinnerung beginnt **Aristoteles** seine Physik mit einer Censur der ältern Philosopheme über die Naturprincipien. Diese beruhten entweder auf **metaphysischen** Gründen, wie die Behauptungen des **Parmenides** und **Melissus**; oder auf **physischen**, wie die Meynungen der Jonischen Philosophen, des **Demokrit**, **Empedokles**, und zum Theile des Anaxagoras u. a.; oder endlich auf **pseudophysischen** und **hyperphysischen**, wie die Meynungen der **Pythagoreer** und des **Plato**. Durch das **metaphysische** Raisonnement jener Eleatiker äußert A. mit Recht werde alle **Naturwissenschaft** aufgehoben. Ist die Natur nur **Eine ewige unbewegliche** Substanz, so kann nicht mehr von einem **Principe** der Natur die Rede seyn; denn das **Princip** bezieht sich immer auf ein **anderes**, oder **mehr** Dinge; und mit der angenommenen **Unbeweglichkeit** der Weltsubstanz fällt alle **Bewegung** weg, die doch den Naturerscheinungen zukomt, mithin

die

die Natur selbst als Princip der Bewegung. Ferner: Der Begriff Ding wird in sehr vielfachem Sinne angewandt, und man muß sich erst über die Bedeutung des Satzes: Alle Dinge sind Eins, verständigen, bevor man ihn unbedingt setzen kann. Begreift man unter dem All der Dinge Substanz, Quantität und Qualität, so lassen sich diese nicht zugleich von dem Eins prädiciren, so daß das Eins bleibt. Auch das Eins selbst wird in verschiedenem Sinne gebraucht; es bezeichnet a) das Stetige b) das Untheilbare c) dasjenige, deßen Wesen unter demselben Begriffe steht. Bezeichnet es das Stetige, so besteht es aus Vielen; denn das Stetige ist ins Unendliche theilbar. Bezeichnet es das Untheilbare, so ist das ov weder eine Größe, noch eine Qualität; dann ist es auch weder unendlich, wie Melissus, noch begrenzt, wie Parmenides behauptete; denn der Grenzpunct ist das Untheilbare, nicht das, was von ihm begrenzt wird. Bezeichnet es dasjenige, deßen Wesen unter demselben Begriffe steht; dann sind Gutes und Nichtgutes einerley, und man kann nicht mehr setzen: Alles ist Eins, sondern es muß heißen: Alles ist Nichts. Aristoteles erwähnt hiebey einer armseeligen Sophisterey des Lykophron, der, um nicht durch das Seyn der Prädicate gezwungen zu werden, mehr Dinge zu statuiren, das Wort Seyn ganz verbannt wissen woll-

wollte. Nach ihm solle man nicht sagen: Der Mensch ist weiß, sondern: der Mensch weißet; eine Sophisterey, die keine Widerlegung verdient. Endlich daß das Eins unbeweglich sey, läßt sich nie beweisen, so wenig wie die Unmöglichkeit der Veränderung. Kann doch ein Theil, z. B. dieses Wasser, sich bewegen, so muß es auch das Ganze, mithin das Eins, können. In dieser letztern Argumentation folgerte A. aus der Sinnenerfahrung, welche die Eleatiker nicht als Beweisquelle gegen Grundsätze a priori anerkannten. Daß den Sinnen nach Bewegung, Veränderung, statt finde, leugneten sie nicht; aber wie sie bey den übrigen Vernunftgrundsätzen, die ihnen unmittelbar evident waren, möglich sey, davon verlangten sie den Beweis, und leugneten die Beweglichkeit und Veränderlichkeit der Weltsubstanz, so lange derselbe nicht geführt werden konte. Bündiger sind die vorher berührten Aristotelischen Gegengründe.

S. Arist. ausc. phys. I, 1—5. Die Censur des Aristoteles von den ältern Philosophemen empfiehlt sich gar nicht durch Ordnung und Deutlichkeit der Raisonnements. Diese sind sehr unter einander gewirret, und man hat Mühe, die Hauptmomente derselben aufzufassen. Einige Stellen scheinen mir verderbt zu seyn z. B. p. 317. D. 318. A. ed. du Vall. Merkwürdig ist auch die Art, wie

wie A. das Falsche in dem Formellen der Schlüße des Parmenides und Melissus zeigt p. 318. C. so wie noch ein paar andre Raisonnements, deren A. erwähnt, auf offenbaren Fehlschlüßen beruhen p. 319. B. Vergl. Arist. Metaph. I, 3. 4. 5.

§. 281.

Die Vertheidiger physischer (immanenter) Naturprincipien hatten zwey Wege eingeschlagen. Einige nahmen einen Grundstoff (Materie) an, und zwar eines der bestimmten Elemente, Wasser, Luft, (Thales, Anaximenes); oder ein unbestimtes Materiale (Leucipp, Demokrit); die Form aber liessen sie durch zwey entgegengesetzte Principien bewirkt werden, Verdünnung (μανοτης) oder Verdichtung (πυκνοτης); Wachsthum (ὑπεροχη) und Abnahme (ελλειψις). Leucipp und Demokrit setzten das Solide und das Leere einander entgegen; jenes als das ον, dieses als das μη ον; dazu nahmen sie die Lage, Gestalt, Ordnung zu Hülfe, als Gattungen des Entgegengesetzten z. B. die Lage oben, unten, vorne, hinten; die Figur gerade, winklicht, cirkelformig. Andre hingegen nahmen einen chaotischen Grundstoff an, der die Form bereits enthalte, und wo die Existenz

der

der einzelnen Erscheinungen und ihres gegenseitigen Verhältnißes nur durch **Entwickelung** und **Scheidung** (*εκκρισις*) der Contrarietäten erkennbar werde (**Anaximander, Empedokles, Anaxagoras**). In der Ausführung und Begründung dieser Hypothese unterschieden sie sich von einander. **Anaximander** behauptete einen ewigen Cirkellauf der Natur; **Empedokles** und **Anaxagoras** hingegen eine einmalige Entstehung und Bildung der Dinge; jener aus bestimmten Elementen; dieser aus unendlichen Homoeomerien und Contrarietäten. Die Anaxagorische Meynung von der Unendlichkeit der Homoeomerieen, oder den Satz: **Alles ist in allem gemischt, und alles entsteht aus allem**, verwarf Aristoteles ausdrücklich mit folgenden Gründen: Erstlich: Wenn das Unendliche der Größe und der Qualität nach unerkennbar ist, kann man auch die Dinge nicht erkennen, die hieraus entstehn. Zweytens: Wenn ein Theil eine bestimmte Grösse hat, muß auch das Ganze sie haben; da sich nun die Grösse des Ganzen nicht bestimmen läßt, so läßt sich auch die Grösse der Theile nicht bestimmen. Drittens: Wenn alles in allem enthalten ist, und nicht entsteht, sondern nur abgesondert wird; so kann nicht alles aus allem entstehn, weil die Absonderung einmal ein Ende nehmen muß. Viertens: Im unendlichen Homoeomerienchaos würde unendliches Fleisch, unendliches Blut, u. s. w.

s. w. seyn; diese mehrern Unendlichkeiten aber würden einander aufheben. Fünftens: Wenn das Chaos ursprünglich gemischt war, muß es vorher geschieden gewesen seyn; denn es läßt sich keine Mischung (μιγμα) ohne eine vorherige Scheidung denken (Metaph. I, 7.). Sechstens: Es ist unwahr, daß nicht Dinge von gleicher Form aus einander entstehn könten. Der Schlußsatz des A. ist: es sey besser, weniger und bestimmte Principien anzunehmen, wie Empedokles thue.

Arist. ausc. phys. I, 5. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. I. S. 320. — Demokrit brauchte für die Begriffe, Lage, Gestalt, Ordnung, die Wörter ῥυσμον, τροπην, διαθιγην, nach dem Jargon der Abderiten. Met. VIII, 2.

§. 282.

Außer den Philosophen, welche metaphysische oder physische Principien aufstellten, gab es auch philosophische Parteyen, und zwar die beyden berühmtesten des Alterthums, die Pythagoreer, und die Platonische Schule, welche auf pseudophysische und hyperphysische Principien geriethen. Unter einem pseudophysischen Principe verstehe ich hier dasje-

nige, welches als ein immanentes angenommen wird, aus Misverstande der wahren Beschaffenheit deßelben, nach welcher es nicht immanent ist und seyn kann. Ein solches statuirten die ältesten Pythagoreer, soferne sie die Zahlen für Principien zugleich der Materie und Form der Dinge ansahn, wiewohl in der Folge ihr pseudophysisches Princip durch Plato's Zahlideen, und durch den Synkretismus der Pythagorischen Zahlenlehre und Platonischen Ideenlehre überhaupt, in ein hyperphysisches verwandelt, oder doch mit demselben gereimt wurde. Gegen die ältern Phythagoreer hat Aristoteles sehr trifftige Gegengründe vorgebracht, deren einige schon im ersten Theile dieses Lehrbuchs angemerkt sind. Erstlich: Die mathematischen Wesen können nicht die Sinnengegenstände selbst der Materie und Form nach seyn; denn für sich sind sie nur die Grenzpuncte und Theilungen der Substanzen, nicht diese selbst; sie können auch nicht in den Sinnengegenständen enthalten seyn, als etwas real von ihrer Natur verschiedenes; denn sonst würde folgen, daß zweyerley Materien wären, eine sinnliche und eine mathematische; und wenn man materielle mathematische Wesen annehmen wolle, so ließen sich wiederum mathematische Wesen von diesen abstrahiren, und da würde der vorherige Fall derselbe seyn; die mathematischen Wesen sind überhaupt keine Substanzen, son-

sondern nur abstrahirte Begriffe der Grössen. Daher läßt sich auch die Pythagorische Zahlenlehre nicht auf die Erklärung der Naturerscheinungen in Ansehung ihrer Qualität anwenden. Zweytens: Gesetzt man wollte einmal zugeben, daß das Princip der Zahlenlehre angenommen werden könte, wie die Pythagoreer es wirklich annahmen; so ist es doch, eben des vorher angeführten Grundes wegen, mit so viel Schwierigkeiten verbunden, daß es sich durchaus nicht bewähren mag. A. Das **Eins**, als Princip der Zahlen, kann nicht Princip der **Dinge** seyn; denn ihm steht die **Mehrheit** entgegen; es sind hier also zwey **Contrarietäten**, und diese setzen allemal ein **Subject** voraus, von dem sie, als Contraria, **prädicirt** werden; dieses Subject würde also immer **vor** dem Eins und der Mehrheit seyn. Auch haben die Pythagoreer die geometrische und arithmetische Grösse nach ihren Principien nicht unterschieden. B. Die **Einheit** läßt sich nicht einmal als Princip der **Zahlen** beweisen; denn es ist nicht einzusehen, warum nicht die **Zweyheit**, **Dreyheit**, eben so gut Princip der **Zweyen**, **Dreyen**, sey, wie die **Einheit** Princip der **Einer** ist. Eben so wenig läßt sich beweisen, ob die Zweyheit vor den beyden Einern, aus denen sie besteht, hergehe, oder diese vor jener. C. Wäre das Eins Princip der Natur, so treffen dieses Princip nicht nur alle die Gegen-

gründe, die gegen das Eleatische Princip streiten; sondern auch, da es für ein materielles Princip behauptet wird, bleibt dabey alles Immaterielle unerklärt; ein Vorwurf, der sich dem Eleatischen Principe nicht so machen ließ. D. Das Eins, als Princip der Natur, ist durchaus unbeweglich; es enthält keine Caussalität in sich; kann also auch nicht Princip der Bewegung und Veränderung seyn. E. Die Körper können von dem Orte, in welchem sie sich befinden, abgesondert vorgestellt werden; die mathematischen Wesen hingegen nicht; wären die lezteren also Principien der Körper, so wären diese nirgends. F. Die Zahlen gehören nicht zu der **Form** der Dinge, sondern vielmehr zu ihrer **Materie**; denn die Art der Zusammensetzung der Materie der Dinge macht die Form der Dinge aus; diese Form aber ist nicht die Zahl selbst, sondern eine Art (**Verhältniß**) der Zahl. G. Das oberste Princip muß das **Absolutgute** seyn, wie auch die Pythagoreer wollten. Das ist aber das Eins, als Eins, nicht. Wenn auch das **Eins** das **Absolutgute** wäre, so würde die **Mehrheit** das Absolutböse seyn, und da das Eins zugleich Princip der Mehrheit seyn soll, so wäre es zugleich absolutgut und absolutböse, was sich widerspricht.

Ich habe diese Aristotelischen Argumentationen gegen die Pythagoreischen Naturprincipien entlehnt aus Arist. Ausc. phys. II, 2. III, 4. cf. *Simplicii* Comment. ad h. l. Metaphys. I, 5. sq. III, 4. 5. 6. VI, 1. sq. X. 1, sq. vornämlich aber aus Met. XIII, 2. sq. XIV, 1. sq. (aus den beyden letzten Büchern nach der alten Zählung). Wenn man von diesen letztern Büchern behauptet, daß sie nicht zur eigentlichen Metaphysik des Aristoteles, als einem für sich bestehenden Werke gehören, sowie von einigen der vorher citirten angeblich metaphysischen Bücher, daß sie unächt seyen; so leugnet man damit nicht, daß jene Aristotelische Ideen, und diese auch manche der Philosophie des A. gemäße Lehren und Erläuterungen derselben, enthalten.

§. 283.

Eben so lebhaft, wie gegen die Zahlprincipien in dem Sinne, welchen ihnen die ältern Pythagoreer unterlegten, stritt Aristoteles auch gegen die hyperphysischen Principien der Natur, die Plato angenommen hatte. Nach dem letztern waren es, wie oben umständlich dargethan ist, die allgemeinen Begriffe (Ideen), die das Feste und Bleibende in der Erkentniß der Dinge ausdrückten, die selbst ihren Grund in der göttlichen Vernunft hätten, als von wel-

cher sie der menschlichen Seele mitgetheilt wären, und nach denen die unbestimmte Materie von der Gottheit ihre Form empfangen habe. Die Gottheit war ihm also mittelst der Ideen der Urheber der Form der Natur, und der regelmäßigen Bewegung in derselben; sowie hingegen in der Materie der Grund der Contrarietäten, der Veränderung, des Wechsels der Bestimmungen, des Mangelhaften und Unvollkommnen, lag. Plato verstand hiebey die Ideen zwar als Substanzen (Dinge an sich), aber nicht außerhalb einer Vernunft, sondern sie waren es nur durch die Vernunft. Es ist wohl offenbar genug, daß Aristoteles die Ideenlehre des Plato verkannt habe, vielleicht weil er sie zu sehr mit der Pythagorischen Zahlenlehre parallelisirte, und daher die Verwandtschaft beyder enger fand, als sie wirklich war; denn unter seinen gegen sie vorgebrachten Gründen sind nicht alle treffend, indem sie alle voraussetzen, daß die Ideen Substanzen an sich selbst seyen außerhalb der göttlichen Vernunft, und durch sich selbst als Caussalprincipien wirken, was die Meynung des Plato nicht war. Die Aristotelischen Gegengründe selbst sind folgende: Erstlich: Die Ideen sind nicht in den Sinnenobjecten enthalten als innere Principien. (Dies giebt Plato selbst zu. Sie sind durch die formende göttliche Vernunft der Materie mitgetheilt, oder vielmehr die Materie ist nach

ih=

ihnen gebildet). **Zweytens:** Gleichwohl, wenn die Ideen von den Sinnendingen abgesondert existiren, können sie nicht die Realprincipien der Dinge seyn; denn das Wesen (Reale) des Dinges ist nur das Ding selbst, und nie von ihm getrennt. **Drittens:** Die Ideen sind keine Substanzen, weil sie keinem einzelnen Dinge zukommen, sondern mehrern gemeinschaftlich. Auch wird die Substanz von keinem Subjecte prädicirt, sondern ist für sich selbst; die Ideen werden aber immer von andern Subjecten prädicirt. Wären die Ideen Substanzen, so würde ferner Eine Substanz mehr Dinge seyn, und umgekehrt mehr Dinge würden Eine Substanz seyn, was sich widerspricht. **Viertens:** Die Ideen können nicht definirt werden, wenn sie abgesonderte Substanzen sind, so wenig wie die Sinnendinge. **Fünftens:** Die Ideen sind nicht Substanzen actu, sondern bloß potentiâ. Was Substanz actu seyn soll, muß von andern abgesondert seyn, und eine selbstständige Wirksamkeit haben. Die Ideen aber sind nicht actu von den Sinnendingen abgesondert, und auch bloß den einzelnen Sinnendingen komt selbstständige Wirksamkeit zu, nicht den Ideen. **Sechstens:** Das **Eins**, als **Idee**, kann nicht zugleich als Eins, und vielen gemeinschaftlich, vorgestellt werden; denn es müßte zugleich Eins, und zugleich in Vielen, also zugleich untheilbar und

theilbar seyn. **Siebentens:** Plato widerspricht sich, indem er behauptet, daß die Ideen von den Individuen abgesondert seyn, und doch die specifische und generische Verschiedenheiten enthalten sollen. **Achtens:** Die Ideen können nicht Principien der Bewegung seyn; denn sie sind an sich selbst etwas Unbewegliches, und haben keine Caussalität in sich. **Neuntens:** Sie tragen, als objective Principien genommen, nichts zur Erkentniß der Dinge bey, und machen dieselbe nur schwieriger; denn indem man die Idee erkennt, erkennt man das Ding selbst noch nicht, (das unter dem Gattungsbegriffe steht), und von manchen Dingen weiß man nicht, ob Ideen von ihnen existiren oder nicht. **Zehntens:** Meynen, daß die Ideen **Muster** (Urbilder) wären, nach denen die Sinnendinge sich bildeten und ihres Gleichen erzeugten, heißt träumen und dichten (κενολογειν και μεταφορας λεγειν ποιητικας); kein Sinnending richtet sich in seiner natürlichen Wirksamkeit nach den Ideen; ein Mensch erzeugt den andern, ohne an das Urbild des Menschen überhaupt zu denken. **Eilftens:** Die objectiven Ideen des Wahren, Guten und Schönen sind Phantome.

Metaphys. I, 6. VII, 13 sq. cf. libb. XIII. XIV. In den letztern Büchern der Metaphysik hat Aristoteles die Raisonnements gegen

gen die Zahlenlehre mit denen gegen die Platonischen Ideen verwebt. Ich habe sie der größern Deutlichkeit wegen geschieden. Wenn man die Antiplatonischen Gründe unparteyisch erwägt, so fällt das Einseitige der Beurtheilung bey mehrern derselben leicht in die Augen, die sich wegräumen lassen, sobald man die Ideen als bloß durch Vernunft vorhanden denkt, nicht hypostasirt außerhalb einer Vernunft. Dahin gehören der zweyte, dritte, vierte, und sechste Grund. Der achte Grund fällt weg, weil dem Plato das Urprincip der Bewegung die Gottheit war, wobey immer in den Ideen keine Caussalität zu seyn brauchte, obwohl von dieser Caussalität selbst eine Idee in der göttlichen Vernunft existiren mußte. Aber freylich legte Plato auch den Ideen Objectivität in den Sinnendingen bey; diese sollten wenigstens unvollkomne Nachbilder der Ideen seyn; und bey der Voraussetzung blieb die Deduction der Ideen als von einer solchen Objectivität in den Erscheinungen, immer unerweislich; sie ließen sich weder aus der Erfahrung, noch a priori ableiten. Kömt aber den Ideen die Objectivität in den Erscheinungen nicht zu, so ist die ganze Ideenlehre allerdings ein Traum, und die allgemeinen Begriffe sind nur logischen Ursprungs und von logischem Gebrauche. Vergl. Tiedemann's Geist der speculat. Philos. B. II. S. 230.

§. 284.

Die spätern Pythagoreer scheinen bey fortgesetzten mathematischen Studien die Natur der mathematischen Wesen richtiger eingesehn zu haben, und dadurch bewogen zu seyn, daß sie die Zahlen nicht mehr als materielle Principien der Erscheinungen aufstellten. Theils mußte ihnen die bemerkte Unanwendbarkeit materieller Zahlprincipien zur Erklärung der natürlichen Qualitäten den Unterschied zwischen Quantität und Qualität aufhellen; theils mußte sie die Differenz zwischen arithmetischen und geometrischen Grössen aufmerksam machen, die ihnen doch gewiß bald einleuchtete; und so gelangten sie dahin, die Zahlen als etwas von den Sinnenobjecten selbst Verschiedenes anzuerkennen. Auf der andern Seite ließ sich aber auch die innige Beziehung der Begriffe von Zahlen und Zahlverhältnißen zur Sinnenwelt in Ansehung ihrer Quantität nicht ableugnen. Daß die Pythagoreer diese für bloße Erzeugniße des Verstandes, der die reinen Formen der Sinnlichkeit bearbeitet, genommen haben sollten, war von ihnen noch nicht zu erwarten. Sie dachten sich also die mathematischen Wesen, als Substanzen besondrer Art, in einem Caussalverhältniße zur Materie, wiewohl nur dem Verstande erkennbar (intelligible Zahlenwelt). Von dieser Seite trifft das System der spätern Pythagoreer

reer mit dem Platonischen zusammen. Doch ist der Unterschied zwischen beyden, daß Plato die mathematischen Ideen für bedingt annahm, und die unbedingten Ideen, als die eigentlichen und obersten Erkenntnißprincipien, noch von ihnen trennte (§. 193); dahingegen die Pythagoreer sie für unbedingt erklärten, und außer den intelligibeln Zahlprincipien keine andre statuirten; ferner, daß Plato die Ideen durch Vernunft denken ließ; die Pythagoreer aber ihre Zahlprincipien außerhalb einer Vernunft hypostasirten. Diese Unterschiede haben freylich die jüngern Platoniker, und die sogenannten Neupythagoreer, die es darauf anlegten, den Pythagoreismus mit dem Platonismus zusammen zu schmelzen, oft übersehen; was denn auch zu manchen Misverständnißen einiger neuerer Geschichtschreiber der Philosophie Veranlassung gegeben hat. Aristoteles argumentirt gegen die Pythagorische intelligible Zahlenwelt noch bündiger, als gegen die Platonische Ideenlehre; denn der Tadel, welcher sein Raisonnement im Ganzen trifft, sofern es gegen die letztere gerichtet ist, trifft es nicht, soferne es jene widerlegen soll. Ausser seinen bereits erwähnten Gegengründen führt A. auch insbesondre den Beweis, daß es überhaupt weder arithmetische noch geometrische Zahlideale geben könne, abstrahirt von allem Sinnenstoffe, und daß diese noch viel weniger, als bloße Zahlideen, objecti-

jective Realität hätten, mithin die Pythagoreische intelligible Zahlenwelt noch erträumter sey, als die Platonische Ideenwelt, da jene selbst subjectiv unvorstellbar wäre. Sollten auch von Puncten, Flächen, u. s. w. absolute Ideen vorhanden seyn, so müßte es ebenfalls Ideen vom Spazieren gehn, und jeder Art der Bewegung geben, was lächerlich seyn würde.

Siehe die unter dem vorhergehenden §. citirten Stellen. — Hr. Plessing ist natürlich ein eifriger Vertheidiger der Uebereinstimmung der Pythagoreischen intelligibeln Zahlenwelt mit der Platonischen Ideenwelt. Denn er mußte den Pythagoreismus nach der spätern Deutung nehmen, um ihn mit dem Platonismus zu identificiren, und aus dem letztern alles entfernen, was die Harmonie desselben mit dem erstern hindern könte. Aristoteles erfährt von ihm eine strenge Rüge, nicht wegen der Einseitigkeit, womit er die Ideenlehre des Plato beurtheilte, nicht wegen der Unordnung, die durchweg in seinen Gegenraisonnements herscht, weshalb er allerdings eine Rüge verdient; sondern weil er nicht von einer und derselben intelligibeln Welt erzählt, über welche Pythagoras und Plato philosophirt hätten, vielmehr die Platonischen und Pythagoreischen Philosopheme unterscheidet, und gegen beyde disputirt, nachdem er sie vorher verdreht haben soll; denn nach ihrer wahren Beschaffenheit soll er auch selbst daran geglaubt, und nichts anders

ders gelehrt haben. Die Vorstellungsart des Hrn. Plessing läßt sich aus dem Obigen leicht würdigen. Vergl. deßen Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums B. II. Th. 1. S. 117 ff., und an mehrern Stellen eben dieses Werks, und im Memnonium. — S. dieses Lehrbuch Th. I. im Abschnitte über die Pythagoreer, und oben §. 198. Sehr unrichtige Meynungen über die Pythagorischen Principien finden sich auch in C. *A. Döderlini* Animadversionibus historico-criticis de *Thaletis* et *Pythagorae* theologica ratione (1750. 8).

§. 285.

Aus der Kritik der Philosopheme seiner Vorgänger über die Naturprincipien zog Aristoteles zuvörderst das Resultat: Alle sind darinn einig, daß die Principien der Dinge einander entgegengesetzt seyn müssen, und die Einstimmigkeit aller hierinn scheine selbst den Satz zu bestätigen; es sey gleichsam, als ob die Philosophen durch die Wahrheit deßelben zu seiner Annahme gezwungen wären (ὡσπερ ὑπ' αυτης αληθειας αναγκαζεντες Ausc. phys. I, 6. p. 322. A. du Vall). Selbst die Eleatiker bey ihrer Hypothese: Alles sey Eins und unbeweglich, machten doch in specieller Hinsicht auf die Welt der Erscheinungen Oppositа zu Principien, wie Parmenides das Kalte und

War-

Warme. Bloß darinn wichen die Parteyen von einander ab, daß einige durch Vernunft (προτερα, a priori), andre durch Empfindung (ὑστερα, a posteriori) erkennbare entgegengesetzte Principien behaupteten, wie das **Dichte** und **Dünne** (**Thales**, **Anaximenes**), das **Gleiche** und **Ungleiche** (**Pythagoras**), das **Warme** und **Kalte** (**Parmenides**), **Freundschaft** und **Feindschaft**, **Verbindung** und **Scheidung** (**Anaximander**, **Anaxagoras**, **Empedokles**); das **Feuchte** und **Trockne** (**Heraklit**), das **Solide** und **Leere** (**Leucipp**, **Demokrit**, **Epikur**); das **Große** und **Kleine** (**Plato**). Jene Einstimmigkeit der Philosophen in der Thesis: Die Naturprincipien sind Oppositа, hat auch in der That ihren guten Grund. Alle Erscheinungen sind von Natur so beschaffen, daß nicht jede auf jede wirkt, nicht jede von jeder leidet, nicht jede aus jeder entsteht, außer etwa zufällig (per accidens). Z. B. das **Weiße** kann nicht aus dem **Musikalischen** entstehn; sondern es entsteht aus dem **Nichtweißen**, und zwar aus diesem nicht überhaupt (nicht aus allem Nichtweißen), sondern dem Schwarzen, oder einer Mittelfarbe. Das Musikalische entsteht aus dem Nichtmusikalischen, nicht wiederum aus Allem, was etwa nichtmusikalisch heißen kann, sondern ἐξ ἀμουσου, oder aus einem Etwas, was zwischen dem Musikalischen und Nichtmusikalischen in der Mitte liegt. Eben so vergeht

auch

auch nicht ein jedes in jedes; das Weiße nicht in das Musikalische, sondern in das Nichtweiße, und dieses in das Schwarze oder eine andere Farbe. Wie es sich hierinn bey einfachen Dingen verhält, verhält es sich auch bey zusammengesetzten. Man bemerkt das oft nicht, weil die entgegenstehende Beschaffenheit keinen bestimmten Namen hat. So muß Harmonie aus der Unharmonie entstehn, und in Unharmonie übergehn. Auch die Mittelglieder (τα μεταξυ) zwischen den Oppositis entstehn wieder aus Oppositis z. B. die Mittelfarben aus Schwarz und Weiß. Hieraus geht also der Grundsatz hervor: **Alle Naturerscheinungen, als solche, sind Opposita, entstehn aus Oppositis, und gehn in Opposita über. Ihre Principien selbst müssen also Opposita seyn.**

Arist. Ausc. phys. I, 6. *Simplic.* Comment. ad h. l. cf. Metaph. I, 3 sq. Man sieht hier, wie Aristoteles verleitet wurde, den Satz des Widerspruchs als Grundsatz nicht bloß der Logik (des formellen Denkens), sondern auch der Metaphysik (des realen Erkennens) aufzustellen. Metaph. IV, 4. Er fand in der Natur ein unaufhörliches Entstehn und Vergehn, welches die Form derselben bewirkte. Etwas kann nicht zugleich seyn, und nicht seyn, war der Grundsatz. Gleichwohl ist in der Natur ein ewiges

gründe, die gegen das Eleatische Princip streiten; sondern auch, da es für ein materielles Princip behauptet wird, bleibt dabey alles Immaterielle unerklärt; ein Vorwurf, der sich dem Eleatischen Principe nicht so machen ließ. D. Das Eins, als Princip der Natur, ist durchaus unbeweglich; es enthält keine Caussalität in sich; kann also auch nicht Princip der Bewegung und Veränderung seyn. E. Die Körper können von dem Orte, in welchem sie sich befinden, abgesondert vorgestellt werden; die mathematischen Wesen hingegen nicht; wären die lezteren also Principien der Körper, so wären diese nirgends. F. Die Zahlen gehören nicht zu der **Form** der Dinge, sondern vielmehr zu ihrer **Materie**; denn die Art der Zusammensetzung der Materie der Dinge macht die Form der Dinge aus; diese Form aber ist nicht die Zahl selbst, sondern eine Art (**Verhältniß**) der Zahl. G. Das oberste Princip muß das **Absolutgute** seyn, wie auch die Pythagoreer wollten. Das ist aber das Eins, als Eins, nicht. Wenn auch das **Eins** das **Absolutgute** wäre, so würde die **Mehrheit** das Absolutböse seyn, und da das Eins zugleich Princip der Mehrheit seyn soll, so wäre es zugleich absolutgut und absolutböse, was sich widerspricht.

Ich habe diese Aristotelischen Argumentationen gegen die Pythagoreischen Naturprincipien entlehnt aus Arist. Ausc. phys. II, 2. III, 4. cf. *Simplicii* Comment. ad h. l. Metaphys. I, 5. sq. III, 4. 5. 6. VI, 1. sq. X. 1, sq. vornämlich aber aus Met. XIII, 2. sq. XIV, 1. sq. (aus den beyden letzten Büchern nach der alten Zählung). Wenn man von diesen letztern Büchern behauptet, daß sie nicht zur eigentlichen Metaphysik des Aristoteles, als einem für sich bestehenden Werke gehören, sowie von einigen der vorher citirten angeblich metaphysischen Bücher, daß sie unächt seyen; so leugnet man damit nicht, daß jene Aristotelische Ideen, und diese auch manche der Philosophie des A. gemäße Lehren und Erläuterungen derselben, enthalten.

§. 283.

Eben so lebhaft, wie gegen die Zahlprincipien in dem Sinne, welchen ihnen die ältern Pythagoreer unterlegten, stritt Aristoteles auch gegen die hyperphysischen Principien der Natur, die Plato angenommen hatte. Nach dem letztern waren es, wie oben umständlich dargethan ist, die allgemeinen Begriffe (Ideen), die das Feste und Bleibende in der Erkentniß der Dinge ausdrückten, die selbst ihren Grund in der göttlichen Vernunft hätten, als von wel-

cher sie der menschlichen Seele mitgetheilt wären, und nach denen die unbestimmte Materie von der Gottheit ihre Form empfangen habe. Die Gottheit war ihm also mittelst der Ideen der Urheber der Form der Natur, und der regelmäßigen Bewegung in derselben; sowie hingegen in der Materie der Grund der Contrarietäten, der Veränderung, des Wechsels der Bestimmungen, des Mangelhaften und Unvollkommnen, lag. Plato verstand hiebey die Ideen zwar als Substanzen (Dinge an sich), aber nicht außerhalb einer Vernunft, sondern sie waren es nur durch die Vernunft. Es ist wohl offenbar genug, daß Aristoteles die Ideenlehre des Plato verkannt habe, vielleicht weil er sie zu sehr mit der Pythagorischen Zahlenlehre parallelisirte, und daher die Verwandtschaft beyder enger fand, als sie wirklich war; denn unter seinen gegen sie vorgebrachten Gründen sind nicht alle treffend, indem sie alle voraussetzen, daß die Ideen Substanzen an sich selbst seyen außerhalb der göttlichen Vernunft, und durch sich selbst als Caussalprincipien wirken, was die Meynung des Plato nicht war. Die Aristotelischen Gegengründe selbst sind folgende: **Erstlich:** Die Ideen sind nicht in den Sinnenobjecten enthalten als innere Principien. (Dies giebt Plato selbst zu. Sie sind durch die formende göttliche Vernunft der Materie mitgetheilt, oder vielmehr die Materie ist nach ih-

ihnen gebildet). **Zweytens:** Gleichwohl, wenn die Ideen von den Sinnendingen abgesondert existiren, können sie nicht die Realprincipien der Dinge seyn; denn das Wesen (Reale) des Dinges ist nur das Ding selbst, und nie von ihm getrennt. **Drittens:** Die Ideen sind keine Substanzen, weil sie keinem einzelnen Dinge zukommen, sondern mehrern gemeinschaftlich. Auch wird die Substanz von keinem Subjecte prädicirt, sondern ist für sich selbst; die Ideen werden aber immer von andern Subjecten prädicirt. Wären die Ideen Substanzen, so würde ferner Eine Substanz mehr Dinge seyn, und umgekehrt mehr Dinge würden Eine Substanz seyn, was sich widerspricht. **Viertens:** Die Ideen können nicht definirt werden, wenn sie abgesonderte Substanzen sind, so wenig wie die Sinnendinge. **Fünftens:** Die Ideen sind nicht Substanzen actu, sondern bloß potentiâ. Was Substanz actu seyn soll, muß von andern abgesondert seyn, und eine selbstständige Wirksamkeit haben. Die Ideen aber sind nicht actu von den Sinnendingen abgesondert, und auch bloß den einzelnen Sinnendingen komt selbstständige Wirksamkeit zu, nicht den Ideen. **Sechstens:** Das **Eins**, als **Idee**, kann nicht zugleich als Eins, und vielen gemeinschaftlich, vorgestellt werden; denn es müßte zugleich Eins, und zugleich in Vielen, also zugleich untheilbar und

theilbar seyn. **Siebentens:** Plato widerspricht sich, indem er behauptet, daß die Ideen von den Individuen abgesondert seyn, und doch die specifische und generische Verschiedenheiten enthalten sollen. **Achtens:** Die Ideen können nicht Principien der Bewegung seyn; denn sie sind an sich selbst etwas Unbewegliches, und haben keine Caussalität in sich. **Neuntens:** Sie tragen, als objective Principien genommen, nichts zur Erkentniß der Dinge bey, und machen dieselbe nur schwieriger; denn indem man die Idee erkennt, erkennt man das Ding selbst noch nicht, (das unter dem Gattungsbegriffe steht), und von manchen Dingen weiß man nicht, ob Ideen von ihnen existiren oder nicht. **Zehntens:** Meynen, daß die Ideen **Muster** (Urbilder) wären, nach denen die Sinnendinge sich bildeten und ihres Gleichen erzeugten, heißt träumen und dichten (κενολογειν και μεταφορας λεγειν ποιητικας); kein Sinnending richtet sich in seiner natürlichen Wirksamkeit nach den Ideen; ein Mensch erzeugt den andern, ohne an das Urbild des Menschen überhaupt zu denken. **Eiftens:** Die objectiven Ideen des Wahren, Guten und Schönen sind Phantome.

Metaphys. I, 6. VII, 13 sq. cf. libb. XIII. XIV. In den letztern Büchern der Metaphysik hat Aristoteles die Raisonnements gegen

gen die Zahlenlehre mit denen gegen die Platonischen Ideen verwebt. Ich habe sie der größern Deutlichkeit wegen geschieden. Wenn man die Antiplatonischen Gründe unparteyisch erwägt, so fällt das Einseitige der Beurtheilung bey mehrern derselben leicht in die Augen, die sich wegräumen lassen, sobald man die Ideen als bloß durch Vernunft vorhanden denkt, nicht hypostasirt außerhalb einer Vernunft. Dahin gehören der zweyte, dritte, vierte, und sechste Grund. Der achte Grund fällt weg, weil dem Plato das Urprincip der Bewegung die Gottheit war, wobey immer in den Ideen keine Caussalität zu seyn brauchte, obwohl von dieser Caussalität selbst eine Idee in der göttlichen Vernunft existiren mußte. Aber freylich legte Plato auch den Ideen Objectivität in den Sinnendingen bey; diese sollten wenigstens unvollkomne Nachbilder der Ideen seyn; und bey der Voraussetzung blieb die Deduction der Ideen als von einer solchen Objectivität in den Erscheinungen, immer unerweislich; sie ließen sich weder aus der Erfahrung, noch a priori ableiten. Kömt aber den Ideen die Objectivität in den Erscheinungen nicht zu, so ist die ganze Ideenlehre allerdings ein Traum, und die allgemeinen Begriffe sind nur logischen Ursprungs und von logischem Gebrauche. Vergl. Tiedemann's Geist der speculat. Philos. B. II. S. 230.

§. 284.

Die spätern Pythagoreer scheinen bey fortgesetzten mathematischen Studien die Natur der mathematischen Wesen richtiger eingesehn zu haben, und dadurch bewogen zu seyn, daß sie die Zahlen nicht mehr als materielle Principien der Erscheinungen aufstellten. Theils mußte ihnen die bemerkte Unanwendbarkeit materieller Zahlprincipien zur Erklärung der natürlichen Qualitäten den Unterschied zwischen Quantität und Qualität aufhellen; theils mußte sie die Differenz zwischen arithmetischen und geometrischen Grössen aufmerksam machen, die ihnen doch gewiß bald einleuchtete; und so gelangten sie dahin, die Zahlen als etwas von den Sinnenobjecten selbst Verschiedenes anzuerkennen. Auf der andern Seite ließ sich aber auch die innige Beziehung der Begriffe von Zahlen und Zahlverhältnißen zur Sinnenwelt in Ansehung ihrer Quantität nicht ableugnen. Daß die Pythagoreer diese für bloße Erzeugniße des Verstandes, der die reinen Formen der Sinnlichkeit bearbeitet, genommen haben sollten, war von ihnen noch nicht zu erwarten. Sie dachten sich also die mathematischen Wesen, als Substanzen besondrer Art, in einem Caussalverhältniße zur Materie, wiewohl nur dem Verstande erkennbar (intelligible Zahlenwelt). Von dieser Seite trifft das System der spätern Pythagoreer

reer mit dem Platonischen zusammen. Doch ist der Unterschied zwischen beyden, daß Plato die mathematischen Ideen für bedingt annahm, und die unbedingten Ideen, als die eigentlichen und obersten Erkenntnißprincipien, noch von ihnen trennte (§. 193); dahingegen die Pythagoreer sie für unbedingt erklärten, und außer den intelligibeln Zahlprincipien keine andre statuirten; ferner, daß Plato die Ideen durch Vernunft denken ließ; die Pythagoreer aber ihre Zahlprincipien außerhalb einer Vernunft hypostasirten. Diese Unterschiede haben freylich die jüngern Platoniker, und die sogenannten Neupythagoreer, die es darauf anlegten, den Pythagoreismus mit dem Platonismus zusammen zu schmelzen, oft übersehen; was denn auch zu manchen Misverständnißen einiger neuerer Geschichtschreiber der Philosophie Veranlassung gegeben hat. Aristoteles argumentirt gegen die Pythagorische intelligible Zahlenwelt noch bündiger, als gegen die Platonische Ideenlehre; denn der Tadel, welcher sein Raisonnement im Ganzen trifft, sofern es gegen die letztere gerichtet ist, trifft es nicht, soferne es jene widerlegen soll. Ausser seinen bereits erwähnten Gegengründen führt A. auch insbesondre den Beweis, daß es überhaupt weder arithmetische noch geometrische **Zahlideale** geben könne, abstrahirt von allem Sinnenstoffe, und daß diese noch viel weniger, als bloße **Zahlideen**, ob-

jecti-

jective Realität hätten, mithin die Pythagoreische intelligible Zahlenwelt noch erträumter sey, als die Platonische Ideenwelt, da jene selbst subjectiv unvorstellbar wäre. Sollten auch von Puncten, Flächen, u. s. w. absolute Ideen vorhanden seyn, so müßte es ebenfalls Ideen vom Spazieren gehn, und jeder Art der Bewegung geben, was lächerlich seyn würde.

Siehe die unter dem vorhergehenden §. citirten Stellen. — Hr. Plessing ist natürlich ein eifriger Vertheidiger der Uebereinstimmung der Pythagoreischen intelligibeln Zahlenwelt mit der Platonischen Ideenwelt. Denn er mußte den Pythagoreismus nach der spätern Deutung nehmen, um ihn mit dem Platonismus zu identificiren, und aus dem letztern alles entfernen, was die Harmonie desselben mit dem erstern hindern könte. Aristoteles erfährt von ihm eine strenge Rüge, nicht wegen der Einseitigkeit, womit er die Ideenlehre des Plato beurtheilte, nicht wegen der Unordnung, die durchweg in seinen Gegenraisonnements herscht, weshalb er allerdings eine Rüge verdient; sondern weil er nicht von einer und derselben intelligibeln Welt erzählt, über welche Pythagoras und Plato philosophirt hätten, vielmehr die Platonischen und Pythagoreischen Philosopheme unterscheidet, und gegen beyde disputirt, nachdem er sie vorher verdreht haben soll; denn nach ihrer wahren Beschaffenheit soll er auch selbst daran geglaubt, und nichts anders

ders gelehrt haben. Die Vorstellungsart des Hrn. Plessing läßt sich aus dem Obigen leicht würdigen. Vergl. deßen Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums B. II. Th. 1. S. 117 ff., und an mehrern Stellen eben dieses Werks, und im Memnonium. — S. dieses Lehrbuch Th. I. im Abschnitte über die Pythagoreer, und oben §. 198. Sehr unrichtige Meynungen über die Pythagorischen Principien finden sich auch in C. *A. Döderlini* Animadversionibus historico-criticis de *Thaletis* et *Pythagorae* theologica ratione (1750. 8).

§. 285.

Aus der Kritik der Philosopheme seiner Vorgänger über die Naturprincipien zog Aristoteles zuvörderst das Resultat: Alle sind darinn einig, daß die Principien der Dinge einander entgegengesezt seyn müssen, und die Einstimmigkeit aller hierinn scheine selbst den Satz zu bestätigen; es sey gleichsam, als ob die Philosophen durch die Wahrheit deßelben zu seiner Annahme gezwungen wären (ὡσπερ ὑπ' αυτης αληθειας αναγκαζοντες Ausc. phys. I, 6. p. 322. A. du Vall). Selbst die Eleatiker bey ihrer Hypothese: Alles sey Eins und unbeweglich, machten doch in specieller Hinsicht auf die Welt der Erscheinungen Oppositа zu Principien, wie Parmenides das Kalte und

War-

Warme. Bloß darinn wichen die Parteyen von einander ab, daß einige durch Vernunft (προτερα, a priori), andre durch Empfindung (ὑστερα, a posteriori) erkennbare entgegengesetzte Principien behaupteten, wie das **Dichte** und **Dünne** (Thales, Anaximenes), das **Gleiche** und **Ungleiche** (Pythagoras), das **Warme** und **Kalte** (Parmenides), **Freundschaft** und **Feindschaft**, **Verbindung** und **Scheidung** (Anaximander, Anaxagoras, Empedokles); das **Feuchte** und **Trockne** (Heraklit), das **Solide** und **Leere** (Leucipp, Demokrit, Epikur); das **Große** und **Kleine** (Plato). Jene Einstimmigkeit der Philosophen in der Thesis: Die Naturprincipien sind Oppositа, hat auch in der That ihren guten Grund. Alle Erscheinungen sind von Natur so beschaffen, daß nicht jede auf jede wirkt, nicht jede von jeder leidet, nicht jede aus jeder entsteht, außer etwa zufällig (per accidens). Z. B. das **Weiße** kann nicht aus dem **Musikalischen** entstehn; sondern es entsteht aus dem **Nichtweißen**, und zwar aus diesem nicht überhaupt (nicht aus allem Nichtweißen), sondern dem Schwarzen, oder einer Mittelfarbe. Das Musikalische entsteht aus dem Nichtmusikalischen, nicht wiederum aus Allem, was etwa nichtmusikalisch heißen kann, sondern εξ αμουσου, oder aus einem Etwas, was zwischen dem Musikalischen und Nichtmusikalischen in der Mitte liegt. Eben so vergeht

auch

auch nicht ein jedes in jedes; das Weiße nicht in das Musikalische, sondern in das Nichtweiße, und dieses in das Schwarze oder eine andere Farbe. Wie es sich hierinn bey einfachen Dingen verhält, verhält es sich auch bey zusammengesetzten. Man bemerkt das oft nicht, weil die entgegenstehende Beschaffenheit keinen bestimmten Namen hat. So muß Harmonie aus der Unharmonie entstehn, und in Unharmonie übergehn. Auch die Mittelglieder (τα μεταξυ) zwischen den Oppositis entstehn wieder aus Oppositis z. B. die Mittelfarben aus Schwarz und Weiß. Hieraus geht also der Grundsatz hervor: Alle Naturerscheinungen, als solche, sind Opposita, entstehn aus Oppositis, und gehn in Opposita über. Ihre Principien selbst müssen also Opposita seyn.

Arist. Ausc. phys. I, 6. *Simplic.* Comment. ad h. l. cf. Metaph. I, 3 sq. Man sieht hier, wie Aristoteles verleitet wurde, den Satz des Widerspruchs als Grundsatz nicht bloß der Logik (des formellen Denkens), sondern auch der Metaphysik (des realen Erkennens) aufzustellen. Metaph. IV, 4. Er fand in der Natur ein unaufhörliches Entstehn und Vergehn, welches die Form derselben bewirkte. Etwas kann nicht zugleich seyn, und nicht seyn, war der Grundsatz. Gleichwohl ist in der Natur ein ewiges

Werden; es entsteht etwas, was vorher nicht war, und es geht etwas ins Nichtseyn über, was vorher existirte. Es muß also in der Natur ein Princip des Seyns und ein Princip des Nichtseyns geben, wodurch das Entstehn und Vergehn möglich wird. Beyde Principien sind einander entgegengesetzt; denn nach dem Satze des Widerspruchs können sie sich nicht zusammen vertragen. Sie gehören auch zu den obersten und letzten objectiven Naturprincipien; indem sie erst alles Entstehn und Vergehn möglich machen, und weder selbst aus etwas vorhergehendem, noch, weil sie sich entgegengesetzt sind, aus einander entstehn.

§. 286.

Wenn es aber auch evident zu seyn schien, daß die Principien der Naturerscheinungen, sofern diese Oppositа sind, aus Oppositis entstehn, und in Oppositа übergehn, selbst Gegensätze seyn müssen, so ist doch damit die Zahl der Naturprincipien überhaupt noch nicht entschieden. Mit einem einzigen Naturprincipe reicht man nicht aus, weil die Gegensätze nicht eine Einheit ausmachen mögen. Unendlich an Zahl können die Naturprincipien aber auch nicht seyn, weil sonst die Natur für uns ganz unerkennbar seyn würde; man kann, wie das Beyspiel des Empedokles beweist, die Natur aus zählbaren Principien

cipien wirklich erklären; anstatt daß eine Erklärung aus unendlichen Principien, nach dem Beyspiele des **Anaxagoras**, auf Täuschung beruht. Dem Begriffe des **Gegensatzes** nach, welcher in der Natur herscht, dürfte man glauben, daß zwey Naturprincipien hinlänglich seyen, die eben den Gegensatz bewirkten. Allein die Gegensätze sind nicht Principe der Erscheinungen in Ansehung ihrer **Materie**. Eine Substanz, als solche, ist nicht der andern entgegengesetzt. Wie könte aus der Nichtsubstanz die Substanz entstehen, oder diese in jene übergehn? Freundschaft und Feindschaft bringen nicht ein Etwas aus einander selbst hervor, wirken nicht auf einander selbst; sondern beyde stehn im gemeinschaftlichen Wirkungsverhältniße zu einem **Dritten** Etwas, in Beziehung auf welches **Dritte** ihre Wirksamkeit entgegengesetzt ist, und dieses **Dritte** ist also noch ein Etwas für sich. Es ist dieses schon eine alte Lehre, wie **A.** beyläufig bemerkt, daß das **Mehr** und **Weniger** und das **Eine** (das Dritte) die Principien der Naturdinge seyen. Die Alten ließen das **Eine leiden**, und die **andern beyden Principien wirken**; einige spätere Philosophen behaupteten das Gegentheil, daß das **Eine wirke**, und die **andern beyden** Principien sich **leidend** verhielten. Dem sey nun vorerst, wie ihm wolle; so muß man nothwendig drey Grundprincipien der Erscheinungen

tuiren, die beyden Grundcontrarietäten, und das Grundsubject, welches ihre Wirksamkeit betrifft. Mehr aber, als diese drey, anzunehmen, hat man kein Bedürfniß. In jeder Gattung lassen sich die Contrarietäten auf einen obersten Gegensatz zurückführen, wie bey den Farben auf das Schwarze und Weiße, bey sinnlichen Geschmacksobjecten auf das Süße und Bittere. Nun ist aber die Substanz der höchste Gattungsbegriff, und um diese dreht sich auch der höchste Gegensatz herum; es kann also nur drey Principien geben. Dies wird durch die Erfahrung bewährt. Jede Form der Erscheinung und jede Veränderung derselben, setzt ein Subject voraus, an welchem die Form haftet, und die Veränderung (Entstehn und Vergehn) geschieht. Die Principien sind übrigens selbstständig; können nicht von andern prädicirt werden; (sonst würde ein Naturprincip der Naturprincipien vorhanden seyn müssen); sie sind die Ersten in der Natur (ἀρχαὶ φυσικαί); die objectiven Gründe der Möglichkeit und Wirklichkeit derselben.

Arist. ausc. phys. I, 5. 6. 7. Simplic. ad h. l. — Als das Subject der Wirksamkeit der Contrarietäten nahmen die Physiker vor Aristoteles am gewöhnlichsten eines der bestimten Elemente, Wasser, Luft, Feuer, Erde, oder auch einen unbestimten Mittelstoff zwischen diesen Elementen an, eine in-

fini-

finitatem quandam naturae, wie Anaximander. Die letztere Hypothese zieht Aristoteles vor; sie nähert sich auch der seinigen von einer ganz qualitätenlosen Materie. Die bestimmten Elemente fand er deswegen zu Grundstoffen der Natur nicht tauglich, weil sie schon mit Contrarietäten verknüpft wären. Hierinn hat er Recht. Wie er dem Widerstreite der Sinne gegen eine qualitätenlose Materie auszuweichen suchte, wird im Folgenden erhellen.

§. 287.

Nach den bisherigen Erörterungen lassen sich die Charaktere, welche Aristoteles den von ihm aufgestellten Naturprincipien beylegte, genauer und bestimmter anzeigen. **Erstlich:** Das Grundprincip ist die **Materie** (το ὑποκειμενον. ὑλη) die allen Erscheinungen gemeinschaftlich ist, und für jede wesentliche und zufällige, natürliche und künstliche, Veränderung derselben erfodert wird. Die Pflanze keimt aus dem Saamen hervor; aus dem Metalle wird eine Statue verfertigt; wie der Saamen zur Pflanze, wie das Metall zur Statue, so verhält sich die **Materie** zur **Form.** Sie ist dasjenige, was für jede Form das **Substrat** ausmacht. **Zweytens:** Die **Materie** an und für sich ist durchaus **unbestimmt**, und ohne alle

Qualität. Sie besteht lediglich in der objectiven Möglichkeit der Formen. Demungeachtet ist sie ein positives Etwas, aber nur potentiâ, nicht actu. Daher kann sie an und für sich auch nur gedacht, und nicht empfunden werden; sie wird erst in Verbindung mit der Form empfindbar; denn dadurch wird sie Materie actu; wiewohl sie zum Empfindbaren überhaupt wesentlich nothwendig ist. **Drittens:** Das zweyte Princip der Naturerscheinungen ist die **Form** (εἶδος, forma); oder das Princip der **Bestimmungen** der Materie. Wie die Materie der **Realgrund** der Erscheinungen ist, so ist die Form der **Caussalgrund** derselben. Die Form, als das wirkende Princip, ist edler, als die Materie, das leidende; dieses strebt nach der Vereinigung mit jenem, wie das Weib nach der Vereinigung mit dem Manne. Materie und Form sind also die positiven Principien der Erscheinungen. **Viertens:** Soll durch die Einwirkung der Form auf die Materie eine Erscheinung **entstehn**, so muß das materielle Subject derselben vorher die Bestimmung **nicht** haben, welche es durch jene Einwirkung der Form empfangen würde; und soll eine Erscheinung **vergehn**, muß eine Bestimmung des materiellen Subjects derselben **aufhören**. Soll eine Blume entstehn, muß der Stoff vorher nicht Blume seyn, und soll die Blume aufhö-

nicht uß der Stoff die Bestimmung als Blu-

me

me verlieren. Es muß also einen Grund der Möglichkeit geben, daß die Materie gewißer Bestimmungen beraubt ist oder beraubt wird. Ohne denselben wäre kein Entstehn und Vergehn der Erscheinungen denkbar. Dieser Grund ist das der Form entgegengesetzte dritte Princip der Natur (die Beraubung, στερησις, privatio). Es ist aber nur in contradictorischem Gegensatze mit der Form, nicht mit der Materie; es ist daher auch nur negativ in Beziehung auf jene; nicht in Beziehung auf diese; es hebt nur die bestimte Form der Materie auf, nicht die Materie selbst; auf die Materie wirkt das Princip der Beraubung nur per accidens, nicht quoad essentiam. **Fünftens:** Die Materie ist von der Privation verschieden; denn diese ist ein Negatives an sich (non ens per se); jene kann nur per accidens negative Bestimmungen (non entia per accidens) haben, soferne sie nämlich durch die Privation afficirt wird. Die Materie in Verbindung mit der Form bleibt; aber die Privation ist der Form entgegengesetzt, und hebt sie auf. Die Materie wird nicht erzeugt und nicht zerstört; sondern aus ihr wird alles; und in sie geht alles über; sie ist das Grundsubject aller möglichen Erscheinungen. **Sechstens:** Aus seinem Begriffe der Materie an sich widerlegte Aristoteles das Raisonnement einiger andern philosophischen Parteyen,

die behaupteten: **Es könte schlechthin nichts entstehn und vergehn.** Sollte etwas entstehn, argumentirten sie, so müßte es aus einem schon vorhandenen Etwas, oder aus dem Nichts, entstehn. Aus dem schon Vorhandenen kann nichts entstehn, weil es dann schon da wäre, und nicht erst entstände. Aus dem Nichts aber wird nichts. Hierauf erwiederte **Aristoteles:** Die Dinge **entstehn** aus der **Materie der Möglichkeit nach** (ex materia secundum potentiam), nicht aus der **Materie der Wirklichkeit nach** (ex materia actu). Eben so die Dinge **vergehn**, sofern die Materie der Wirklichkeit nach (actu) aufgehoben wird; der Möglichkeit nach (potentiâ) kann sie nicht aufgehoben werden. Nur die aufgehobene mögliche Materie ist das **Nichts** (merum Nihil); die aufgehobene wirkliche Materie ist die Negation einer Bestimmung (Nihil per accidens), die die mögliche Materie noch übrig läßt. Jene Parteyen haben also in ihrer Behauptung Recht, daß nichts entstehn und vergehn könne, insofern sie die Urmaterie (materiam primam) schon für wirklich (für materiam actu) annehmen; denn was schon wirklich ist, kann nicht entstehn, und aus dem reinen Nichts kann nie etwas Wirkliches werden. Da aber die Urmaterie (materia prima) nicht für wirklich (materia actu) angenommen werden mag, sondern nur materia secundum potentiam ist,

so

so haben sie Unrecht. Es kann allerdings etwas entstehn, indem aus dem Möglichen etwas Wirkliches wird, und etwas vergehn, indem das Wirkliche ein bloß Mögliches wird.

Ausc. phys. I, 6. 7. 8. 9. — Die Differenz der Platonischen und Aristotelischen Naturwissenschaft, die so Viele gar nicht zugeben wollen, ist hier doch ganz unverkennbar. Erstlich: Plato nahm die Urmaterie für wirklich an; Aristoteles erklärte sie bloß für die Möglichkeit einer wirklichen Materie. Zweytens: Plato sprach zwar der Urmaterie die Form ab, als welche sie erst von außen durch die Bildung nach den göttlichen Ideen empfieng; aber er ließ ihr doch ein Princip unregelmäßiger Bewegung, und leitete aus diesem Principe, das der Materie selbst einwohnte, und mit der Form in beständigem Kampfe war, das Entstehn und Vergehn der Erscheinungen her. Hier gerieth er mit der Sinnenerfahrung in einen unauflöslichen Widerstreit. Denn eine wirkliche Materie, und doch formlos, eine Materie in unregelmäßiger Bewegung, Mutter der Erzeugung und Zerstörung, und doch unempfindbar, sind Begriffe, die sich nie mit der Erfahrung vertragen können, und sich deswegen selbst aufheben. Aristoteles hingegen stellte seine Urmaterie durchaus qualitätenlos vor; da sie in bloßer Möglichkeit der Qualitäten bestand, so war sie denkbar, ohne den Sinnen zu widerstreiten. Für die negativen Bestimmungen erfand er

ein besonderes Princip, die Privation, das nicht der Materie einwohnte, sich nur per accidens mit ihr verbinden konte, und bloß mit der Form im contradictorischen Gegensatze stand. Freylich hat auch der Aristotelische Begriff der Urmaterie seine Schwierigkeiten, wie sich bald bey der Entwickelung des Aristotelischen Begriffs der Substanz ergeben wird. Aber die Vorstellungsart des Aristoteles war doch allemal philosophischer, von Widersprüchen freyer, als die Platonische. Drittens: Die Form (εἶδος), die Aristoteles als Princip der Erscheinungen statuirte, war ein immanentes Naturprincip, ein bestimmendes bildendes Vermögen, dem er die Möglichkeit der Negationen zur Bedingung machte, oder in seiner Kunstsprache das Princip der Privation entgegengesetzte, weil ohne dies Princip kein wirksames Vermögen der Bildungen, kein Entstehn und Vergehn der Erscheinungen, das doch Thatsache der Erfahrung war, sich denken ließ. Hingegen die Form (der Inbegriff der Ideen im göttlichen Verstande), welche Plato als Princip der Erscheinungen aufstellte, war ein hyperphysisches Princip, das nicht die Ursachen der Erscheinungen ausdrückte, sondern nur die Begriffe, nach denen die oberste Ursache die Materie zu Erscheinungen schuf. Hätte Jemand dem Plato, wie Lessing einem neuern Supernaturalisten, gesagt, "er wolle sich die Natur natürlich erklärt ausgebeten haben", so würde er nicht haben antworten können,

was

was Aristoteles sehr wohl konte. Man irrt sich also in dem Charakter beyder Philosophieen, der Platonischen sowohl als der Aristotelischen, wenn man glaubt, daß sie sich in den Principien der Naturwissenschaft im Wesentlichen nicht unterschieden hätten, und vorzüglich, wenn man das εἶδος des Aristoteles mit dem Platonischen Ἓν τῶν ἰδεῶν für identisch hält, wie z. B. unter den Neuern Hr. Plessing. S. Versuche über die Philos. des ältesten Alterthums B. II. Th. I. S. 204.

§. 288.

Die Principien **Materie**, **Form**, und **Privation**, zusammen in ihrem gegenseitigen Real und Caussalverhältniße gedacht, machen die **Natur** überhaupt aus. Die Dinge bestehn entweder durch **Natur**, oder durch andere Principien. Die **Urmaterie** oder das Substrat der Erscheinungen, kann nicht die **Natur** seyn, wie **Antiphon** wollte, der die Formen für bloße Accidenzen erklärte. Denn wir legen auch das **Princip der Formen** der **Natur** bey. Eine Erscheinung empfängt nach unsrer Vorstellungsart ihre **Natur** nicht eher, als bis der bey ihr zum Grunde liegende **Stoff** die **Form** angenommen hat. Auch ist bey der Erscheinung die **Form** nicht **wirklich** von der **Mate-**

rie trennbar, sondern nur im Begriffe. Mithin ist die Natur dasjenige Princip, wodurch die Materie zur Annahme der Form bestimt wird, oder das Verhältniß der Form zur Materie, durch welches bey der zugleich statt findenden Privation das Entstehn und Vergehn der Erscheinungen möglich wird. Die Materie ist also ein eben so nothwendiges Bestandstück der Natur, wie die Form; doch ist die letztere das edelste und wesentlichste Bestandstück, weil die Materie nur ein mögliches Ding (ens potentiâ) ist, welches durch die Form erst zur Wirklichkeit gelangt (ens actu wird). Man kann die Natur in einem weitern und einem engern Sinne nehmen. In jenem ist sie das Princip des Seyns und Werdens überhaupt, und da umfaßt sie auch die Kunst. In diesem ist die Kunst von ihr ausgeschlossen, und ein Ding besteht und wirkt nur durch Natur, sofern ihm ein unmittelbares Princip der Wirksamkeit zukommt, und dieses sich äußert; dahingegen das Princip der Wirksamkeit in einem Kunstproducte diesem nur mittelbar zukommt, und mittelbar sich thätig erweist. Ein Baum hat das Princip der Wirksamkeit unmittelbar in sich, und erzeugt vermöge deßelben Blätter und Früchte; sofern besteht und wirkt er durch Natur; wird das Holz des Baumes zu einem Sessel verarbeitet, hängt seine Beschaffenheit, als Sessel, von einem Principe außer ihm ab; das

Holz

Holz als Sessel besteht und wirkt durch Kunst.

Ausc. phys. II, 1. Metaph. XII. init. Vergl. auch zur Beurtheilung des Inhalts der folgenden §§. Kant's Kritik der Urtheilskraft S. 203 ff.

§. 289.

Bey der Natur im weitern Sinne lassen sich an ihren Individuen vier Arten der Gründe und **Ursachen** unterscheiden: a) die **Materie**, woraus eine Erscheinung wird; b) die **Form**, welche den Begriff der Erscheinung bestimmt; c) die **wirkende Ursach** (causa efficiens); d) die **Endursache** (causa finalis, Ursache nach einem vorhergehenden Vernunftbegriffe vom Zwecke). Die Lehre des A. über den Charakter der Materie und Form ist vorher erörtert; es ist also zunächst seine Vorstellungsart von **wirkenden** und **Endursachen** überhaupt zu entwickeln. Die **wirkende Ursache** ist das Princip des Entstehns oder Aufhörens einer Erscheinung, als solcher. Sie kann bloß der Möglichkeit nach (potentia) statt finden; dann ist sie nicht mit der **Wirkung** verknüpft; sie kann aber auch an sich erweisen, und dann ist sie von der **Wirkung** unzertrennlich. Sie kann ferner

nä-

nähere (cauſſa proxima), oder entfernte Urſache (remota) ſeyn; ſie kann für ſich (per ſe), oder zufällig (per accidens) wirken; ſie kann allgemeine oder beſondere Urſache ſeyn. Von Einer Wirkung kann es mehr Urſachen geben, ſo wie Eine Urſache mehr, und auch entgegengeſetzte, Wirkungen haben kann. Bey Aufſuchung der Urſachen muß man zur letzten hinaufgehn; aber ein Fortſchritt ins Unendliche hebt alle Naturwiſſenſchaft auf. Ariſtoteles berührt hier auch den von ältern Philoſophen geführten Streit, ob **Glück** (τυχη, fortuna) und **Zufall** (το αυτοματον, casus) zu den Natururſachen zu rechnen ſeyen. Einige hatten es geleugnet, und alles aus beſtimten Urſachen erklären wollen; andere hatten dem Zufalle die ganze Natur übergeben, wie z. B. die Atomiſten. A. verwarf beyde Meynungen, und betrat einen Mittelweg. Freylich können Dinge und Begebenheiten, die gewöhnlich, oder immer, oder nothwendig, ſich ereignen, ihren Urſprung nicht dem Glücke oder Zufalle verdanken; aber dieſes gilt nicht von allen Ereignißen, und folglich ſind Glück und Zufall vorhanden. Wenn etwas unerwartet und gegen Abſicht geſchieht, heißt es ein **Zufall**; begegnet er einem vernünftigen Weſen, und hat er Einfluß auf deßen Glückſeeligkeit, ſo iſt er **Glück** oder **Unglück**; alſo das Glück iſt immer ein Zufall, aber der Zufall iſt nicht immer ein Glück. Aus

die-

diesen Begriffen erhellt nun auch, daß Glück und Zufall nicht erste Ursachen der Natur seyn können; denn sie setzen immer schon Ursachen voraus, durch welche sie selbst wirklich werden.

Ausc. phys. II, 4. 5. 6. Aristoteles argumentirt hier unter andern auch gegen die Kosmopöe des Empedokles, der den Zufall dabey eine Hauptrolle spielen ließ.

§. 290.

Daß der Mensch nach Vernunftbegriffen von Zwecken handeln könne und gewöhnlich handle, und daß diese Begriffe unmittelbar seine Wirksamkeit bestimmen, war eine Thatsache des Bewußtseyns, welche die Philosophen nicht bezweifeln konten. Aber ob die Natur außer dem Menschen bey ihrer Wirksamkeit Endzwecke verfolge, war nicht so entschieden. Es gab philosophische Parteyen, welche eine selbstständige Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Thätigkeit leugneten, entweder, weil sie gewissermaaßen die Natur (die Sinnenwelt) aufhoben, wie die Eleatiker, oder es mit dem Systeme des Zufalls hielten. Aristoteles ist Vertheidiger eines objectiven Princips der Naturzweckmäßigkeit, ohne doch die Existenz deßelben hinlänglich zu begründen und begreiflich

zu

zu machen; er folgerte es geradezu aus der Analogie der Naturerzeugniße mit den Kunstproducten, und der Natur, als Bildnerinn, mit der Kunst, ohne sich weiter nach der Möglichkeit deßelben zu erkundigen. Die Naturerscheinungen können weder nothwendig so seyn, weil diese Nothwendigkeit nicht in der Erfahrung durchweg eintritt, noch können sie zufällig so seyn, weil sie entweder nothwendig, oder doch gewöhnlich, auf dieselbe Art erfolgen. Die Spinne macht ihr Gewebe, die Schwalbe ihr Nest, die Ameise sammelt ihren Vorrath, zwar ohne Vernunft, und also ohne Idee von Zwecken, bloß nach einem natürlichen Triebe, aber doch zu Zwecken, und diese Naturtriebe richten sich immer im Wesentlichen nach derselben Regel. In der Wirksamkeit der Natur hier ist die Aehnlichkeit mit der Wirksamkeit der Kunst unverkennbar. Nicht minder bestätigt die Erfahrung den Caussalzusammenhang nach Zwecken (nexus finalis) im ganzen Universum. Die Natur muß also in ihren Producten einen Zweck beabsichtigen, und hiezu muß eine Anlage in ihr vorhanden seyn, ob sie gleich ihren Zweck zuweilen verfehlt, wie bey den Misgeburten, von denen aber doch keine Instanz gegen ihr Princip der Zweckmäßigkeit hergenommen werden mag, da sie außer der Naturregel sich ereignen, und die Natur sie niemals als solche beabsichtigt; denn die Misgeburten entstehn nur, wenn die Natur

in

in ihrer eigenthümlichen vollkomnen Wirksamkeit gehindert war. Daraus, daß die Natur keiner Ueberlegung fähig (vernunftlos) sey, fließt nicht, daß sie nicht nach Zwecken wirke. Auch die Kunst überlegt nicht immer, und wirkt nichts desto weniger zweckmäßig. Die Kunst ahmt der Natur nach; und ergänzt, was diese unvollendet läßt. Ueberhaupt, da man doch einmal der Kunst Zweckmäßigkeit in ihren Wirkungen zugestehn muß; warum will man sie der Natur absprechen?

Aristoteles hatte nach seiner Ansicht gar nicht Unrecht darinn, daß er der Natur Zweckmäßigkeit beylegte. Er irrte in dem wahren Charakter und der Quelle des Princips derselben. Dieses ist kein constitutives Princip der Erkentniß, noch weniger ein objectives Princip der Natur außer uns, wofür es Aristoteles hielt; sondern lediglich, wie Kant dargethan hat, ein regulatives Princip unserer reflectirenden Urtheilskraft, um die besondern Erfahrungen, welche nicht durch allgemeine Naturgesetze bestimt sind, unter Regeln zu bringen; ein Princip, welches zwar nicht in der Erfahrung gegeben ist, sich aber doch nach der Erfahrung richten muß, wovon der objective Grund unerforschlich ist. Wir sehen uns genöthigt, die Natur so zu beurtheilen, als ob ein Verstand nach Begriffen von Zwecken in ihr und durch sie wirksam sey. Weil Aristoteles die wahre Abkunft und Gültigkeit des Princips der teleologischen

Be=

urtheilung verfehlte, so konte er wohl das Unverträgliche des Fatalismus und Casualismus mit der Analogie der Naturerzeugnisse zu Kunstproducten darthun; aber er konte doch seine dogmatische Behauptung von dem objectiven Principe der Zweckmässigkeit der Natur auch nicht gegen Anfechtungen bewähren. Denn als Intelligenz konte er die Natur nicht darstellen, ohne wiederum der Erfahrung zu widersprechen, und eine Künstlerinn Natur, die nach Zwecken handelt, ohne der Idee von Zwecken fähig zu seyn, blieb demnach immer ein Begriff, deßen reale Möglichkeit bloß durch einen Machtspruch zu behaupten, aber nie zu erweisen war. Uebrigens muß man die Aristotelische Teleologie von der Sokratischen, Stoischen und Platonischen wohl unterscheiden. Sokrates und die Stoiker verweilten mehr bey der äußern (relativen) Zweckmäßigkeit der Naturdinge; zum Princip derselben erhoben sie unmittelbar die Weißheit des göttlichen Verstandes; sie setzten es also nicht, wie A., in die Natur selbst. Das letztere that auch Plato nicht, wiewohl er doch schon größere Aufmerksamkeit auf die innere Zweckmäßigkeit der Naturdinge wandte, die den Aristoteles, wie es bey seiner ungleich ausgebreitetern Naturkunde, und seiner tiefer ins Detail der Natur eindringenden Forschung, zu erwarten war, ganz vorzüglich und fast ausschließend beschäfftigte. — S. Arist. Ausc. phys. II, 7. 8. Simplic. ad h. l. Metaph. VII, 7. XII, 4. Es sey mir erlaubt, hier folgende Worte des A. selbst aus

der

der ersten Stelle beyzufügen: Και επει ἡ Φυσις διττη, ἡ μεν ὡς ὑλη, ἡ δ' ὡς μορφη, τελος δε αὐτη, του τελους δε ἑνεκα τα αλλα, αὐτη αν ειη ἡ αιτια ἡ δ' ἑνεκα. Ἁμαρτια δε γιγνεται και εν τοις κατα τεχνην. Εγραψε γαρ ουκ ορθως ὁ Γραμματικος, και εποτισεν ουκ ορθως ὁ ιατρος το Φαρμακον· ὡστε δηλον, ὁτι ενδεχεται και εν τοις κατα Φυσιν. Diese Entschuldigung der Misgeburten beweist die vollkomne Parallelle, in welche A. die Natur in teleologischem Betrachte mit der Kunst setzte. Der Grammatiker kann sich verschreiben; so kann sich auch die Natur versehen.

§. 291.

Es giebt auch in der Natur ein Nothwendiges. Dieses läßt sich in das absolute und hypothetisch Nothwendige sondern; jenes wird durch die Materie bestimt; dieses durch den Zweck der Form und den Begriff deßelben. So ist eine absolute physische Nothwendigkeit bey Erbauung eines Hauses, daß die schweren Theile, Steine, Erde, als Fundament, unten, die leichtern z. B. das Holzwerk, oben sind; hingegen die hypothetische Nothwendigkeit, wie ein Haus erbaut werden müsse, hängt von der

Absicht ab. Diese hypothetische Nothwendigkeit ist für die Natur die merkwürdigste, weil der Begriff der zweckmäßigen Form die bestimmende Ursache der Bildung der Materie ist, nicht umgekehrt die Materie Ursache der zweckmäßigen Form, ungeachtet doch immer auch auf die Materie Rücksicht genommen werden muß. Die physische Nothwendigkeit ist der logischen gleich. Ist der Zweck gegeben, so muß diesem das Naturding, welches ihm gemäß seyn soll, nothwendig entsprechen; oder der Begriff deßelben wird aufgehoben. Mit andern Worten: Die Natur kann den nothwendigen Denkgesetzen nicht widerstreiten.

Arist. ausc. phys. II, 9.

§. 292.

Wenn die **Natur** das Princip der **Bewegung** und **Veränderung** ist, oder in der gegenseitigen Wirksamkeit der Materie, Form und Privation besteht, so bedarf die **Bewegung** selbst, auf welcher alle **Veränderung** beruht, noch einer genauern Untersuchung; denn die Natur bleibt noch immer unerklärt, so lange die Bewegung unerklärt ist. **Aristoteles** hat die Wichtigkeit des Problems, welches die Bewegung dem Forscher darbietet, in ihrem ganzen Umfange eingesehen, und er hat auch al-

len

len seinen Tiefsinn aufgeboten, um die Wißbegierde zu befriedigen. Die Lehre von der Bewegung, als Gegenstande der Physik und Metaphysik, hat in den gangbaren Systemen nach ihm bis auf das Kantische, keine Erweiterungen und Berichtigungen erhalten. Man hat nur fortgefahren, die abweichenden Vorstellungsarten darüber zu verfechten. Es kam dem A. zuvörderst darauf an, den Gang der Untersuchung vorzuzeichnen. Sie mußte betreffen: a) den Begriff der Bewegung überhaupt; b) ihre nothwendigen und allgemeinen Bedingungen; c) die verschiedenen Arten der Bewegung und ihre allgemeinen Gesetze; d) die Gründe der Bewegung in den Naturprincipien und dem gegenseitigen Verhältniße derselben; e) den letzten und obersten Grund der Bewegung (motorem primum). Was zunächst den Begriff der Bewegung überhaupt anlangt, so hat ihn A. folgendermaßen entwickelt und festgestellt: Erstlich: Alle Bewegung (κινησις) setzt ein Bewegendes (κινητικον) und ein Bewegliches (Bewegtes, (κινητον) voraus. Sie ist also ein Verhältnißbegriff (εκ των προς τι, ad aliquid). Zweytens: Alle Bewegung kann sich nur auf vorhandene Dinge beziehen (Ουκ εστι κινησις παρα τα πραγματα). Denn alles, was bewegt (verändert) wird, bezieht sich entweder auf die Substanz, oder die Grösse, oder die Qua-

lität oder den Ort. Soviel Kategorieen des Dinges, als solchen, es giebt, so viel Arten der Bewegung giebt es auch; außerdem aber kann es keine Bewegung weiter geben. Ein Etwas (Substanz) hat entweder diese Bestimmung (Form), oder es hat diese Bestimmung nicht (Privation); es hat diese Grösse oder nicht, ist z. B. entweder vollendet, oder unvollendet; es hat diese Qualität, oder nicht, ist z. B. weiß oder schwarz; es hat diese oder jene Richtung im Raume, nach oben oder nach unten, leicht oder schwer; alles dieses beruht auf Bewegung; allein die Bewegung ist auch nur unter diesen Kategorieen des Dinges möglich. Drittens: Die Bewegung überhaupt ist das aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehende Ding, soferne es zur Wirklichkeit übergeht. (Ἡ τῶ δυναμει οντος εντελεχεια, ᾗ τοιουτον, κινησις ἐστι). Die Veränderung ist der Uebergang des möglich Veränderlichen zum wirklich Veränderlichen; soferne der Uebergang geschieht. Viertens: Ein Ding existirt entweder der Möglichkeit nach (potentiâ) oder der Wirklichkeit nach (actu). Aristoteles nennt ein Ding, soferne es das Princip der Bewegung in sich hat, eine Entelechie (το εντελες εχον, welches das vollständige Princip des Ueberganges vom möglichen zum wirklichen Seyn besitzt). Ist ein Ding bloß der Mög-

lich-

lichkeit nach vorhanden, komt ihm keine Entelechie zu; da ist es nur Ding κατα δυναμιν; soll es aber wirklich werden, also ein Ding κατ' ενεργειαν, es sey nun, daß es an sich selbst Bestimmungen und Veränderungen hervorbringe, oder an andern Dingen, kann dieses nicht ohne Entelechie geschehn, die in ihm vorhanden seyn muß. Denn diese ist das Princip, wodurch das bloße Vermögen (δυναμις, potentia, die Möglichkeit zu seyn und zu werden) in die Wirklichkeit (ενεργειαν, actum) übergeht. Fünftens: Es muß sich hiebey eignen, daß in Hinsicht auf verschiedene Bestimmungen, die ein Ding zugleich haben könte, es zugleich bloß Ding κατα δυναμιν, und Ding κατ' ενεργειαν ist. Z. B. das Wasser, welches erwärmt (mithin bewegt und verändert) wird, ist Ding κατ' ενεργειαν, soferne es einen gewißen Grad der Wärme erreicht hat, und da setzt es auch eine innere oder äußere Entelechie voraus; soferne das Wasser aber noch eines höhern Grades der Wärme fähig ist, ist es zugleich Ding κατα δυναμιν, und setzt insofern keine Entelechie voraus. Hieraus fließt das Resultat: daß zu jeder Bewegung, wodurch aus einem Dinge κατα δυναμιν ein Ding κατ' ενεργειαν wird, das Ding κατα δυναμιν eine nothwendige Bedingung sey; daß also das Vermögen (δυναμις) zwar nie Wirklichkeit (ενεργεια) werden könne ohne Entelechie, daß aber

auch die Entelechie immer das Vermögen (δυναμιν) voraussetze. Denn alle Entelechie ist nur Princip des Ueberganges aus dem Möglichen zum Wirklichen. Sechstens: Die Bewegung findet in beyden statt, sowohl dem Bewegenden, als dem Bewegten, nur nach einem verschiedenen Begriffe. Das Bewegende erzeugt die Form in dem Bewegten, und dieses nimmt die Form auf. Aber das Erzeugen, wie das Aufnehmen, der Form ist Bewegung (actus).

Unstreitig gehören die hier erläuterten Begriffe zu den schwersten und dunkelsten in der Aristotelischen Philosophie, so wie ihr Gegenstand selbst zu den innersten Geheimnißen des Mechanismus der Natur gehört. Der Begriff der Entelechie insbesondre ist häufig misverstanden worden. Man dachte sich nicht selten ein teleologisches Princip darunter, und wurde hiezu durch eine unrichtige Etymologie des Wortes verleitet, das man in το τελος εχον auflöste, anstatt daß es in το εντελες εχον aufgelöst werden muß. Noch öfter hat man die Aristotelischen Begriffe der δυναμις, ενεργεια, und εντελεχεια verwechselt und verwirrt; oder man hat wohl gar dem A. selbst eine Verwirrung derselben, und eine Zweydeutigkeit in ihrem Gebrauche, schuld gegeben, wie noch neuerlich Hr. Tiedemann (Geist der spec. Phil. B. II. S. 267). Alle drey Begriffe

griffe sind vom A. gleichwohl scharf gesondert worden. Im Gebrauche derselben war freylich eine scheinbare Verwechslung nicht zu verhüten; man darf aber nur jeden für sich nach seinen eigenthümlichen Merkmalen genau gefaßt haben, so verschwindet aller Anschein von Zweydeutigkeit. Damit ein Ding wirklich werde, muß ein ursprüngliches Vermögen dazu vorhanden seyn. Dieses Vermögen ist δυναμις, potentia. Es ist an sich selbst nur denkbar, nicht empfindbar, nur ein mögliches Ding, nicht ein wirkliches. Der Möglichkeit des Dinges, die auf seinem ursprünglichen Vermögen beruht, folgt die Wirklichkeit deßelben, welche sich auf sein bloßes Daseyn, oder auch auf sein Handeln, beziehn kann. Diese Wirklichkeit deßelben ist ενεργεια, actus. Sie ist empfindbar. Das mögliche Ding könte aber nie ein wirkliches werden, ohne daß das Vermögen zur Wirklichkeit übergienge. Das Princip des Uebergangs des Möglichen zum Wirklichen ist die Entelechie. Diese befaßt also gewißermaaßen beydes, Möglichkeit und Wirklichkeit, indem sie beyde in der Zeit verknüpft, und ein Continuum aus ihnen bildet. Die Verknüpfung der Möglichkeit und Wirklichkeit heißt Bewegung. Die Entelechie ist demnach das Princip der Bewegung. S. Arist. ausc. phys. III, 1. 2. 3. Metaph. IX. 1. XI, 9 sq. Es werden über diese Materie noch in der Erörterung der Metaphysik des Aristoteles einige Erläuterungen vorkommen. Hier

auch die Entelechie immer das Vermögen (δυναμιν) voraussetze. Denn alle Entelechie ist nur Princip des Ueberganges aus dem Möglichen zum Wirklichen. Sechstens: Die Bewegung findet in beyden statt, sowohl dem Bewegenden, als dem Bewegten, nur nach einem verschiedenen Begriffe. Das Bewegende erzeugt die Form in dem Bewegten, und dieses nimmt die Form auf. Aber das Erzeugen, wie das Aufnehmen, der Form ist Bewegung (actus).

Unstreitig gehören die hier erläuterten Begriffe zu den schwersten und dunkelsten in der Aristotelischen Philosophie, so wie ihr Gegenstand selbst zu den innersten Geheimnißen des Mechanismus der Natur gehört. Der Begriff der Entelechie insbesondre ist häufig misverstanden worden. Man dachte sich nicht selten ein teleologisches Princip darunter, und wurde hiezu durch eine unrichtige Etymologie des Wortes verleitet, das man in το τελος εχον auflöste, anstatt daß es in το εντελες εχον aufgelöst werden muß. Noch öfter hat man die Aristotelischen Begriffe der δυναμις, ενεργεια, und εντελεχεια verwechselt und verwirrt; oder man hat wohl gar dem A. selbst eine Verwirrung derselben, und eine Zweydeutigkeit in ihrem Gebrauche, schuld gegeben, wie noch neuerlich Hr. Tiedemann (Geist der spec. Phil. B. II. S. 267). Alle drey Begriffe

griffe sind vom A. gleichwohl scharf gesondert worden. Im Gebrauche derselben war freylich eine scheinbare Verwechslung nicht zu verhüten; man darf aber nur jeden für sich nach seinen eigenthümlichen Merkmalen genau gefaßt haben, so verschwindet aller Anschein von Zweydeutigkeit. Damit ein Ding wirklich werde, muß ein ursprüngliches Vermögen dazu vorhanden seyn. Dieses Vermögen ist δυναμις, potentia. Es ist an sich selbst nur denkbar, nicht empfindbar, nur ein mögliches Ding, nicht ein wirkliches. Der Möglichkeit des Dinges, die auf seinem ursprünglichen Vermögen beruht, folgt die Wirklichkeit deßelben, welche sich auf sein bloßes Daseyn, oder auch auf sein Handeln, beziehn kann. Diese Wirklichkeit deßelben ist ενεργεια, actus. Sie ist empfindbar. Das mögliche Ding könte aber nie ein wirkliches werden, ohne daß das Vermögen zur Wirklichkeit übergienge. Das Princip des Uebergangs des Möglichen zum Wirklichen ist die Entelechie. Diese befaßt also gewißermaaßen beydes, Möglichkeit und Wirklichkeit, indem sie beyde in der Zeit verknüpft, und ein Continuum aus ihnen bildet. Die Verknüpfung der Möglichkeit und Wirklichkeit heißt Bewegung. Die Entelechie ist demnach das Princip der Bewegung. S. Arist. ausc. phys. III, 1. 2. 3. Metaph. IX. 1. XI, 9 sq. Es werden über diese Materie noch in der Erörterung der Metaphysik des Aristoteles einige Erläuterungen vorkommen. Hier

war es vorerst nur um den Begriff der Bewegung überhaupt zu thun.

Aristoteles hat bey der Bestimmung dieses Begriffes mehrere Versehn begangen, und ihn dadurch unhaltbar gemacht. Seine Definition der Bewegung ist eine Cirkeldefinition; denn, wenn Bewegung der Uebergang des Möglichen zum Wirklichen seyn soll, so ist damit die Bewegung durch die Bewegung erklärt. Ferner Aristoteles trennte den Begriff der Bewegung nicht sorgfältig genug von dem Begriffe der Veränderung, ob er gleich den Unterschied ahndete, und auch zuweilen sogar auf ihn hindeutet. Er machte die Bewegung zum Gattungsbegriffe, statt daß er die Veränderung dazu hätte erheben sollen. Bewegung ist eigentlich nur Veränderung des Orts im Raume. Ein Ding kann sich im Raume bewegen, ohne weiter, als dem Orte nach, verändert zu werden; und es kann umgekehrt verändert werden seiner Substanz und Qualität nach, ohne sich im Raume zu bewegen. Diese Verwechslung der Begriffe Veränderung und Bewegung wurde auch Ursache, daß er in seiner Definition der Bewegung eigentlich die Veränderung definirte, nicht die Bewegung. Endlich A. verstand unter der Entelechie ein objectives den Naturdingen real einwohnendes Fundament der Kräfte, wofür ihm die Erfahrung gleichwohl nie einen Beweis liefern konte, die nur ein Mannichfaltiges der Erscheinungen, allein kein Caussalitäts-

ver-

verhältniß derselben, zeigt. Ob er gleich die Begriffe Thätigkeit, Leiden, unter die Kategorieen zählte, mithin auch wohl dem obern Begriffe Kraft denselben Ort im reinen Verstande anwies, so fand er doch die Wurzel dieser Begriffe nicht im reinen Verstande, sondern in den Objecten gegründet; statt daß sie alle bloß Prädicabilien der Kategorieen der Caussalität und Gemeinschaft sind; denen zwar die Erfahrung Inhalt giebt, die aber doch nicht aus der Erfahrung entspringen. Für die Kritik des Aristotelischen Begriffes vom objectiven Möglichen (ens potentiâ) und Wirklichem (ens actu) ist hier noch nicht der Ort. Sie werden vom A. umständlicher in der Metaphysik erörtert, wo er hingegen seine Theorie der Bewegung nur kurz recapitulirt. Die Streitigkeiten über die Lehre von der Bewegung hat unter den neuern Geschichtschreibern der Philosophie keiner scharfsinniger auseinandergesetzt, als Bayle in mehrern Artikeln seines Wörterbuchs z. B. Art. *Zenon*.

§. 293.

Die **Bewegung** drückt ein Continuum aus; als solches kann sie endlich oder unendlich seyn; es ist daher erfoderlich, den Begriff des **Unendlichen** überhaupt zu erwägen. Ohnehin hängt derselbe mit dem Begriffe der Na-

tur nach ihrer Quantität und Qualität, und mit der Vorstellung der Zeit zusammen, so daß er in der Physik gar nicht übergangen werden darf. Schon die ältern Philosophen, bemerkt Aristoteles, haben den Begriff des Unendlichen auf mannichfaltige Weise zur Naturerklärung angewandt. Die Pythagoreer gaben dem Gleichen (der Materie) die Unendlichkeit; Plato legte dem Großen und Kleinen, und auch den Ideen, Unendlichkeit bey; beyde hielten also, wie A. es bestimmt, das Unendliche selbst für ein positives Etwas (ουσιαν), nicht für das Accidens eines Etwas (εχ ὡς συμβεβηκος τινι ἑτερῳ, αλλ᾽ ὡς ουσιαν αυτο ον το απειρον). Die Vertheidiger immanenter physischer Principien, wie die Jonischen und einige andere Philosophen, führten entweder das Unendliche auf ein bestimmtes Element zurück, leugneten aber die Unendlichkeit der Elemente selbst; oder sie behaupteten die Unendlichkeit der Elemente, wie Anaxagoras die Unendlichkeit der Homoeomerien, und Demokritus die Unendlichkeit der Gestalten der Grundkörperchen, welche durch gegenseitige Berührung sich entwikkelten (εκ της παντοσπερμιας των σχηματων τη ἀφη συνεχες το απειρον ειναι). Andere nahmen das Unendliche für ein Princip an, das unentstanden, unvergänglich, alles enthaltend und regierend, ein göttliches Wesen sey, ohngefähr so, wie Henricus Morus sich den

Raum

Raum dachte (Enchirid. Metaphys. cap. 6.). Man kann das Unendliche sich vorstellen, und die Geschichte der Philosophie documentirt diese Vorstellungsarten, als Zeit ohne Anfang und Ende, als unendlich theilbare Grösse, als ewiges Entstehn und Vergehn, als einen Verstand, der das Unendliche denkt, als unendlichen Raum jenseit der Himmel (der Sinnenwelt), der, wenn er einen unendlichen Körper möglicherweise befassen kann, ihn wirklich befassen wird, weil bey ewig vorhandenen Dingen Möglichkeit und Wirklichkeit einerley sind. Eine Untersuchung dieser Vorstellungsarten und ihrer Gültigkeit kann aber erst den wahren Begriff des Unendlichen und seine Anwendbarkeit feststellen, und damit Kriterien zur Beurtheilung der obigen Philosopheme über das Unendliche gewähren. Das Wort Unendlich wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Es bedeutet: a) dasjenige, was sich nicht messen läßt, weil es kein meßbarer Gegenstand ist. So kann man die Stimme nur hören, aber nicht sehen; b) dasjenige, was sich zwar messen läßt, aber ein endloses Maaß hat, z. B. der unendliche Raum; c) dasjenige, was sich kaum messen läßt. (Diese Bedeutung ist nur dem gemeinen Sprachgebrauche eigen, und hat keine philosophische Gültigkeit); d) was sich messen läßt, aber seiner Natur nach keinen wirklichen Grenzpunct (actu) hat; z. B. der Cirkel; e)

was

tur nach ihrer Quantität und Qualität, und mit der Vorstellung der Zeit zusammen, so daß er in der Physik gar nicht übergangen werden darf. Schon die ältern Philosophen, bemerkt Aristoteles, haben den Begriff des Unendlichen auf mannichfaltige Weise zur Naturerklärung angewandt. Die Pythagoreer gaben dem Gleichen (der Materie) die Unendlichkeit; Plato legte dem Großen und Kleinen, und auch den Ideen, Unendlichkeit bey; beyde hielten also, wie A. es bestimmt, das Unendliche selbst für ein positives Etwas (ουσιαν), nicht für das Accidens eines Etwas (εχ ὡς συμβεβηκος τινι ἑτερῳ, αλλ' ὡς ουσιαν αυτο ον το απειρον). Die Vertheidiger immanenter physischer Principien, wie die Jonischen und einige andere Philosophen, führten entweder das Unendliche auf ein bestimmtes Element zurück, leugneten aber die Unendlichkeit der Elemente selbst; oder sie behaupteten die Unendlichkeit der Elemente, wie Anaxagoras die Unendlichkeit der Homoeomerien, und Demokritus die Unendlichkeit der Gestalten der Grundkörperchen, welche durch gegenseitige Berührung sich entwikkelten (εκ της πανσπερμιας των σχηματων τῃ ἁφῃ συνεχες το απειρον ειναι). Andere nahmen das Unendliche für ein Princip an, das unentstanden, unvergänglich, alles enthaltend und regierend, ein göttliches Wesen sey, ohngefähr so, wie Henricus Morus sich den

Raum

Raum dachte (Enchirid. Metaphys. cap. 6.). Man kann das **Unendliche** sich vorstellen, und die Geschichte der Philosophie documentirt diese Vorstellungsarten, als **Zeit** ohne Anfang und Ende, als unendlich theilbare **Grösse**, als ewiges **Entstehn** und **Vergehn**, als einen Verstand, der das **Unendliche denkt**, als unendlichen **Raum** jenseit der Himmel (der Sinnenwelt), der, wenn er einen unendlichen Körper möglicherweise befassen kann, ihn wirklich befassen wird, weil bey ewig vorhandenen Dingen Möglichkeit und Wirklichkeit einerley sind. Eine Untersuchung dieser Vorstellungsarten und ihrer Gültigkeit kann aber erst den wahren Begriff des Unendlichen und seine Anwendbarkeit feststellen, und damit Kriterien zur Beurtheilung der obigen Philosopheme über das Unendliche gewähren. Das Wort **Unendlich** wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Es bedeutet: a) dasjenige, was sich nicht messen läßt, weil es kein meßbarer Gegenstand ist. So kann man die Stimme nur hören, aber nicht sehen; b) dasjenige, was sich zwar messen läßt, aber ein endloses Maaß hat, z. B. der unendliche Raum; c) dasjenige, was sich **kaum** messen läßt. (Diese Bedeutung ist nur dem gemeinen Sprachgebrauche eigen, und hat keine philosophische Gültigkeit); d) was sich messen läßt, aber seiner Natur nach keinen wirklichen Grenzpunct (actu) hat; z. B. der Cirkel; e)

was

was einer unendlichen Addition und Division fähig ist, wie arithmetische und geometrische Grössen. In der ersten Bedeutung, ist das **Unendliche** mit dem Unbestimbaren der intensiven Qualität, wie z. B. dem realen Grade einer Empfindung, der nie = o werden kann, identisch, und gehört nicht hieher. Das Unendliche muß als solches ein meßbarer Gegenstand seyn. Das Unendliche in der dritten Bedeutung, um die Bestimmung dieser zu anticipiren, beruht theils auf einer willkührlich construirten Figur, theils setzt es den Begriff des **Unendlichtheilbaren** voraus, und hängt von demselben ab; es komt auf die Gültigkeit des leztern an. Also blieben nur die *zweyte* und letzte Bedeutung des Unendlichen, der **unendliche Körper**, und die **unendlichen arithmetischen** und **geometrischen** Grössen, zu erläutern übrig. Hierüber hat **Aristoteles** nachstehende Lehren festgesetzt: **Erstlich**: Ein **reales Unendliches** (actu), das von der Körperwelt verschieden wäre, kann es nicht geben. Denn entweder wäre es eine **Substanz**, weil alle sinnliche Prädicate von ihm getrennt seyn sollen, und da wäre es untheilbar, was dem Begriff des Unendlichen widerspricht, das gemessen oder getheilt muß werden können; oder es wäre ein **Accidens**, und da wäre es nicht **unendliches** Princip, sondern dasjenige wäre es, dem es als Accidens inhärirte. **Zweytens**:

Ei-

Einen unendlichen Körper kann es auch nicht geben; denn jeder Körper ist durch seine Fläche begrenzt. Eben so wenig kann eine unendliche Körperwelt der Zahl nach existiren; denn jede Zahl ist bestimmbar; das Unendliche, als solches, ist unbestimmbar. Auch die Elemente, aus denen der Körper zusammengesetzt wird, können nicht unendlich seyn; weder alle, weil sich mehr Unendlichkeiten nicht mit einander vertragen; noch eines derselben, weil es sonst vermöge der Contrarietät der Elemente die übrigen aufheben würde. Ohnehin haben die Elemente ihren Ort zur Grenze. Drittens: Es giebt also überhaupt kein wirkliches Unendliches (actu). sondern nur ein Unendliches der Möglichkeit nach (potentiâ). Dahin sind zu rechnen die unendliche arithmetische und geometrische Grösse, sofern sie immer eine Addition zuläßt, ferner die unendliche Theilbarkeit der Grössen, sofern sie immer eine Abnahme zulassen, und die unendliche Zeit in der Succession der Erscheinungen. Aristoteles erinnert, daß die Alten das Unendliche unrichtig für dasjenige erklärt hätten, jenseit deßen nichts mehr angenommen werden könne. In diesem Sinne sey das Universum unendlich. Sie hätten das Unendliche im Gegentheile für dasjenige erklären sollen, jenseit deßen immer noch etwas angenommen werden, oder von dem immer etwas abgezogen werden könne. Gewis-

wißermaaßen identificirt A. das **Unendliche** mit der **Urmaterie**. Uebrigens wird die **Mathematik** nicht dadurch aufgehoben, wenn man das reale Unendliche (actu) aufhebt. Denn dem Mathematiker steht es immer frey, die arithmetischen und geometrischen Grössen ins Unendliche fortzusetzen, da das Unendliche der **Möglichkeit** nach gegeben ist.

Das Verdienst des Aristoteles um die Aufhellung des Begriffs vom Unendlichen ist unbezweifelbar. Daß er die Schwierigkeiten deßelben, wobey die ältern Philosophen angestoßen waren, nicht alle löste; statt einer Erklärung des Unendlichen nur die Methode angab, wie die Vernunft den Begriff desselben zu realisiren strebt, ohne ihn jemals zu erreichen, und diese Angabe für eine zureichende Erklärung hielt; daß er sich am Ende genöthigt sah, das Unendliche für ein Ding der Möglichkeit nach, eigentlich für die Urmaterie selbst, zu nehmen, und dadurch neue Schwierigkeiten in diese Lehre hineinbrachte, hatte seinen Grund darinn, weil er die wahre Natur des Raumes und der Zeit verkannte, durch welche die Vorstellung des Unendlichen der subjectiven Möglichkeit nach gegeben ist, und in ihnen, indem er sie für Stücke der Erfahrungskentniß nahm, die objective Unendlichkeit bestimmen wollte; weil er ferner die bloße Idee der Vernunft von einer Totalität des Unendlichen mit einem realen Begriffe deßelben verwechselte;

Jer=

Irrungen, die auch die verschiednen Meynungen der ältern Philosophen vor Aristoteles über das Unendliche erzeugten. Demungeachtet ist A. tiefer, als alle seine Vorgänger, in den Begriff des Unendlichen eingedrungen, und er hat wenigstens einige falsche Vorstellungsarten berichtigt. So lange man Raum und Zeit für objectiv gelten ließ, konte über das Mathematischunendliche nichts bessers festgesetzt werden, als was er festgesetzt hat. Freylich für die Lehre vom Unendlichen überhaupt hat er noch manches übersehn. Hr. Tiedemann (Geist der spec. Philos. B. II. S. 269.) bemerkt sehr treffend: "Vergleichung mit den neuern Entwickelungen des Begriffs vom Unendlichen lehrt die Unzulänglichkeit der Aristotelischen Erklärung augenscheinlich; theils erstreckt er sich nur über das Unendliche der Ausdehnung und Succession, mit Ausschließung des intensiv Unendlichen, des Inbegriffs alles möglichen Positiven; theils enthält er die Unbestimtheit, daß nicht gesagt wird, ob dies, was stets kann hinzugefügt oder weggenommen werden, in dem gegebenen Subjecte schon liege, oder von außen soll herbeygezogen werden". — S. Arist. Ausc. phys. III, 4—8. Metaph. XI, 10.

§. 294.

Alle Bewegung geschieht im Raume, in welchem auch alle Naturdinge erscheinen. Daß

der

der **Raum** (τοπος) existire, wird eben durch die örtliche Bewegung der Körper erwiesen, welche alle Leugner deßelben als Thatsache widerlegt. Es giebt einen gemeinschaftlichen Raum (Ort), sofern er mehr Körper befaßt, und einen eigenthümlichen, sofern er nur einen einzelnen Körper begreift. Der Raum ist weder Form, noch Materie; denn diese lassen sich nicht von den Erscheinungen trennen; dahingegen der Raum von dem getrennt werden kann, was er enthält, wie der Schlauch von dem Wasser in ihm. Wie eines in dem andern enthalten sey, kann man sich auf acht Arten vorstellen: a) wie ein Theil in dem Ganzen; b) wie das Ganze in den Theilen; c) wie die Art in der Gattung; d) wie die Gattung in der Art; e) wie das Accidens im Subjecte oder die Form in der Materie; f) wie die Wirkung in der Ursache; g) wie das Bezweckte im Zwecke; h) wie im Raume. Im Raume aber ist ein Ding im eigentlichsten und strengsten Sinne enthalten. Nichts existirt absolut in sich selbst durch sich selbst und in Beziehung auf seinen Bestand als ein Ganzes; es kann nur in Beziehung auf einen seiner Theile und durch ein anderes existiren. Aristoteles will mit diesem Satze andeuten: Außerhalb dem Raume kann nichts wie ein absolutes Ding vorgestellt werden. Der **Raum** hat folgende Eigenschaften: **Erstlich**: Er ist von dem, was

er

er enthält, wesentlich verschieden, und läßt sich von diesem absondern. Zweytens: Er ist dem Etwas, das er enthält, insofern gleich, als er es enthält, und ist mit ihm simultan. Drittens: Er hat Abmessungen, nicht bloß in die Länge und Breite, sondern auch in die Höhe oder Tiefe. Viertens: Jeder Körper strebt seiner Natur nach zu dem ihm gemäßen Orte und bleibt in demselben. Fünftens: Der Ort (Raum) ist also die äußerste unveränderliche Grenze des umschließenden Körpers, und alles ist in einem Orte, was von einem andern Körper umschlossen wird. Der Ort selbst ist kein Körper; denn kein Körper kann den andern durchdringen, weil jeder seinen Ort genau ausfüllt. Sechstens: Was über oder außer sich keinen Körper weiter hat, ist auch nicht in einem Orte, wie der Himmel, das Universum. Siebentens: Hat ein Körper den seiner Natur gemäßen Ort erreicht, so ruht er; dahin streben alle Körper, wie ein abgerissener Theil zum Ganzen, ein Wassertropfen zu dem übrigen Wasser. Achtens: Die Verschiedenheiten des Orts, Oben, Unten, Rechts, Links, haben auch objectiven Grund; finden nicht bloß relativ auf das erkennende Subject statt, danach dieses seine Lage ändert. Das Element des Feuers strebt immer nach oben, und das Element der Erde immer nach unten.

Absicht ab. Diese hypothetische Nothwendigkeit ist für die Natur die merkwürdigste, weil der Begriff der zweckmäßigen Form die bestimmende Ursache der Bildung der Materie ist, nicht umgekehrt die Materie Ursache der zweckmäßigen Form, ungeachtet doch immer auch auf die Materie Rücksicht genommen werden muß. Die physische Nothwendigkeit ist der logischen gleich. Ist der Zweck gegeben, so muß diesem das Naturding, welches ihm gemäß seyn soll, nothwendig entsprechen; oder der Begriff deßelben wird aufgehoben. Mit andern Worten: Die Natur kann den nothwendigen Denkgesetzen nicht widerstreiten.

Arist. ausc. phys. II, 9.

§. 292.

Wenn die **Natur** das Princip der **Bewegung** und **Veränderung** ist, oder in der gegenseitigen Wirksamkeit der Materie, Form und Privation besteht, so bedarf die **Bewegung** selbst, auf welcher alle **Veränderung** beruht, noch einer genauern Untersuchung; denn die Natur bleibt noch immer unerklärt, so lange die Bewegung unerklärt ist. **Aristoteles** hat die Wichtigkeit des Problems, welches die Bewegung dem Forscher darbietet, in ihrem ganzen Umfange eingesehen, und er hat auch al-

len

len seinen Tiefsinn aufgeboten, um die Wißbegierde zu befriedigen. Die Lehre von der Bewegung, als Gegenstande der Physik und Metaphysik, hat in den gangbaren Systemen nach ihm bis auf das Kantische, keine Erweiterungen und Berichtigungen erhalten. Man hat nur fortgefahren, die abweichenden Vorstellungsarten darüber zu verfechten. Es kam dem A. zuvörderst darauf an, den Gang der Untersuchung vorzuzeichnen. Sie mußte betreffen: a) den Begriff der Bewegung überhaupt; b) ihre nothwendigen und allgemeinen Bedingungen; c) die verschiedenen Arten der Bewegung und ihre allgemeinen Gesetze; d) die Gründe der Bewegung in den Naturprincipien und dem gegenseitigen Verhältniße derselben; e) den letzten und obersten Grund der Bewegung (motorem primum). Was zunächst den Begriff der Bewegung überhaupt anlangt, so hat ihn A. folgendermaßen entwickelt und festgestellt: Erstlich: Alle Bewegung (κινησις) setzt ein Bewegendes (κινητικον) und ein Bewegliches (Bewegtes, (κινητον) voraus. Sie ist also ein Verhältnißbegriff (εκ των προς τι, ad aliquid). Zweytens: Alle Bewegung kann sich nur auf vorhandene Dinge beziehen (Ουκ εστι κινησις παρα τα πραγματα). Denn alles, was bewegt (verändert) wird, bezieht sich entweder auf die Substanz, oder die Grösse, oder die Qua-

lität oder den Ort. Soviel Kategorieen des Dinges, als solchen, es giebt, so viel Arten der Bewegung giebt es auch; außerdem aber kann es keine Bewegung weiter geben. Ein Etwas (Substanz) hat entweder diese Bestimmung (Form), oder es hat diese Bestimmung nicht (Privation); es hat diese Grösse oder nicht, ist z. B. entweder vollendet, oder unvollendet; es hat diese Qualität, oder nicht, ist z. B. weiß oder schwarz; es hat diese oder jene Richtung im Raume, nach oben oder nach unten, leicht oder schwer; alles dieses beruht auf Bewegung; allein die Bewegung ist auch nur unter diesen Kategorieen des Dinges möglich. Drittens: Die Bewegung überhaupt ist das aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehende Ding, soferne es zur Wirklichkeit übergeht. (Ἡ τϑ δυναμει οντος εντελεχεια, ϗ τοιϑτον, κινησις ἐστι). Die Veränderung ist der Uebergang des möglich Veränderlichen zum wirklich Veränderlichen; soferne der Uebergang geschieht. Viertens: Ein Ding existirt entweder der Möglichkeit nach (potentiâ) oder der Wirklichkeit nach (actu). Aristoteles nennt ein Ding, soferne es das Princip der Bewegung in sich hat, eine Entelechie (το εντελες εχον, welches das vollständige Princip des Ueberganges vom möglichen zum wirklichen Seyn besitzt). Ist ein Ding bloß der Mög-

lich-

lichkeit nach vorhanden, komt ihm keine Entelechie zu; da ist es nur Ding κατα δυναμιν; soll es aber wirklich werden, also ein Ding κατ' ενεργειαν, es sey nun, daß es an sich selbst Bestimmungen und Veränderungen hervorbringe, oder an andern Dingen, kann dieses nicht ohne **Entelechie** geschehn, die in ihm vorhanden seyn muß. Denn diese ist das Princip, wodurch das bloße **Vermögen** (δυναμις, potentia, die Möglichkeit zu seyn und zu werden) in die **Wirklichkeit** (ενεργειαν, actum) übergeht. **Fünftens:** Es muß sich hiebey ereignen, daß in Hinsicht auf verschiedene Bestimmungen, die ein Ding zugleich haben könte, es zugleich bloß **Ding** κατα δυναμιν, und **Ding** κατ' ενεργειαν ist. Z. B. das Wasser, welches erwärmt (mithin bewegt und verändert) wird, ist Ding κατ' ενεργειαν, soferne es einen gewißen Grad der Wärme erreicht hat, und da setzt es auch eine innere oder äußere **Entelechie** voraus; soferne das Wasser aber noch eines höhern Grades der Wärme fähig ist, ist es zugleich Ding κατα δυναμιν, und setzt insofern keine **Entelechie** voraus. Hieraus fließt das Resultat: daß zu jeder Bewegung, wodurch aus einem Dinge κατα δυναμιν ein Ding κατ' ενεργειαν wird, das Ding κατα δυναμιν eine nothwendige Bedingung sey; daß also das Vermögen (δυναμις) zwar nie Wirklichkeit (ενεργεια) werden könne ohne Entelechie, daß aber

auch die Entelechie immer das Vermögen (δυναμιν) voraussetze. Denn alle Entelechie ist nur Princip des Ueberganges aus dem Möglichen zum Wirklichen. Sechstens: Die Bewegung findet in beyden statt, sowohl dem Bewegenden, als dem Bewegten, nur nach einem verschiedenen Begriffe. Das Bewegende erzeugt die Form in dem Bewegten, und dieses nimmt die Form auf. Aber das Erzeugen, wie das Aufnehmen, der Form ist Bewegung (actus).

Unstreitig gehören die hier erläuterten Begriffe zu den schwersten und dunkelsten in der Aristotelischen Philosophie, so wie ihr Gegenstand selbst zu den innersten Geheimnißen des Mechanismus der Natur gehört. Der Begriff der Entelechie insbesondre ist häufig misverstanden worden. Man dachte sich nicht selten ein teleologisches Princip darunter, und wurde hiezu durch eine unrichtige Etymologie des Wortes verleitet, das man in το τελος εχον auflöste, anstatt daß es in το εντελες εχον aufgelöst werden muß. Noch öfter hat man die Aristotelischen Begriffe der δυναμις, ενεργεια, und εντελεχεια verwechselt und verwirrt; oder man hat wohl gar dem A. selbst eine Verwirrung derselben, und eine Zweydeutigkeit in ihrem Gebrauche, schuld gegeben, wie noch neuerlich Hr. Tiedemann (Geist der spec. Phil. B. II. S. 267). Alle drey Begriffe

griffe sind vom A. gleichwohl scharf gesondert worden. Im Gebrauche derselben war freylich eine scheinbare Verwechslung nicht zu verhüten; man darf aber nur jeden für sich nach seinen eigenthümlichen Merkmalen genau gefaßt haben, so verschwindet aller Anschein von Zweydeutigkeit. Damit ein Ding wirklich werde, muß ein ursprüngliches Vermögen dazu vorhanden seyn. Dieses Vermögen ist δυναμις, potentia. Es ist an sich selbst nur denkbar, nicht empfindbar, nur ein mögliches Ding, nicht ein wirkliches. Der Möglichkeit des Dinges, die auf seinem ursprünglichen Vermögen beruht, folgt die Wirklichkeit deßelben, welche sich auf sein bloßes Daseyn, oder auch auf sein Handeln, beziehn kann. Diese Wirklichkeit deßelben ist ενεργεια, actus. Sie ist empfindbar. Das mögliche Ding könte aber nie ein wirkliches werden, ohne daß das Vermögen zur Wirklichkeit übergienge. Das Princip des Uebergangs des Möglichen zum Wirklichen ist die Entelechie. Diese befaßt also gewißermaaßen beydes, Möglichkeit und Wirklichkeit, indem sie beyde in der Zeit verknüpft, und ein Continuum aus ihnen bildet. Die Verknüpfung der Möglichkeit und Wirklichkeit heißt Bewegung. Die Entelechie ist demnach das Princip der Bewegung. S. Arist. ausc. phys. III, 1. 2. 3. Metaph. IX. 1. XI, 9 sq. Es werden über diese Materie noch in der Erörterung der Metaphysik des Aristoteles einige Erläuterungen vorkommen. Hier

auch die Entelechie immer das Vermögen (δυναμιν) voraussetze. Denn alle Entelechie ist nur Princip des Ueberganges aus dem Möglichen zum Wirklichen. Sechstens: Die Bewegung findet in beyden statt, sowohl dem Bewegenden, als dem Bewegten, nur nach einem verschiedenen Begriffe. Das Bewegende erzeugt die Form in dem Bewegten, und dieses nimmt die Form auf. Aber das Erzeugen, wie das Aufnehmen, der Form ist Bewegung (actus).

Unstreitig gehören die hier erläuterten Begriffe zu den schwersten und dunkelsten in der Aristotelischen Philosophie, so wie ihr Gegenstand selbst zu den innersten Geheimnißen des Mechanismus der Natur gehört. Der Begriff der Entelechie insbesondre ist häufig misverstanden worden. Man dachte sich nicht selten ein teleologisches Princip darunter, und wurde hiezu durch eine unrichtige Etymologie des Wortes verleitet, das man in το τελος εχον auflöste, anstatt daß es in το εντελες εχον aufgelöst werden muß. Noch öfter hat man die Aristotelischen Begriffe der δυναμις, ενεργεια, und εντελεχεια verwechselt und verwirrt; oder man hat wohl gar dem A. selbst eine Verwirrung derselben, und eine Zweydeutigkeit in ihrem Gebrauche, schuld gegeben, wie noch neuerlich Hr. Tiedemann (Geist der spec. Phil. B. II. S. 267). Alle drey Begriffe

griffe sind vom A. gleichwohl scharf gesondert worden. Im Gebrauche derselben war freylich eine scheinbare Verwechslung nicht zu verhüten; man darf aber nur jeden für sich nach seinen eigenthümlichen Merkmalen genau gefaßt haben, so verschwindet aller Anschein von Zweydeutigkeit. Damit ein Ding wirklich werde, muß ein ursprüngliches Vermögen dazu vorhanden seyn. Dieses Vermögen ist δυναμις, potentia. Es ist an sich selbst nur denkbar, nicht empfindbar, nur ein mögliches Ding, nicht ein wirkliches. Der Möglichkeit des Dinges, die auf seinem ursprünglichen Vermögen beruht, folgt die Wirklichkeit deßelben, welche sich auf sein bloßes Daseyn, oder auch auf sein Handeln, beziehn kann. Diese Wirklichkeit deßelben ist ενεργεια, actus. Sie ist empfindbar. Das mögliche Ding könte aber nie ein wirkliches werden, ohne daß das Vermögen zur Wirklichkeit übergienge. Das Princip des Uebergangs des Möglichen zum Wirklichen ist die Entelechie. Diese befaßt also gewißermaaßen beydes, Möglichkeit und Wirklichkeit, indem sie beyde in der Zeit verknüpft, und ein Continuum aus ihnen bildet. Die Verknüpfung der Möglichkeit und Wirklichkeit heißt Bewegung. Die Entelechie ist demnach das Princip der Bewegung. S. Arist. ausc. phys. III, 1. 2. 3. Metaph. IX. 1. XI, 9 sq. Es werden über diese Materie noch in der Erörterung der Metaphysik des Aristoteles einige Erläuterungen vorkommen. Hier

auch die Entelechie immer das Vermögen (δυναμιν) voraussetze. Denn alle Entelechie ist nur Princip des Ueberganges aus dem Möglichen zum Wirklichen. Sechstens: Die Bewegung findet in beyden statt, sowohl dem Bewegenden, als dem Bewegten, nur nach einem verschiedenen Begriffe. Das Bewegende erzeugt die Form in dem Bewegten, und dieses nimmt die Form auf. Aber das Erzeugen, wie das Aufnehmen, der Form ist Bewegung (actus).

Unstreitig gehören die hier erläuterten Begriffe zu den schwersten und dunkelsten in der Aristotelischen Philosophie, so wie ihr Gegenstand selbst zu den innersten Geheimnißen des Mechanismus der Natur gehört. Der Begriff der Entelechie insbesondre ist häufig misverstanden worden. Man dachte sich nicht selten ein teleologisches Princip darunter, und wurde hiezu durch eine unrichtige Etymologie des Wortes verleitet, das man in το τελος εχον auflöste, anstatt daß es in το εντελες εχον aufgelöst werden muß. Noch öfter hat man die Aristotelischen Begriffe der δυναμις, ενεργεια, und εντελεχεια verwechselt und verwirrt; oder man hat wohl gar dem A. selbst eine Verwirrung derselben, und eine Zweydeutigkeit in ihrem Gebrauche, schuld gegeben, wie noch neuerlich Hr. Tiedemann (Geist der spec. Phil. B. II. S. 267). Alle drey Begriffe

griffe sind vom A. gleichwohl scharf gesondert worden. Im Gebrauche derselben war freylich eine scheinbare Verwechslung nicht zu verhüten; man darf aber nur jeden für sich nach seinen eigenthümlichen Merkmalen genau gefaßt haben, so verschwindet aller Anschein von Zweydeutigkeit. Damit ein Ding wirklich werde, muß ein ursprüngliches Vermögen dazu vorhanden seyn. Dieses Vermögen ist *δυναμις*, potentia. Es ist an sich selbst nur denkbar, nicht empfindbar, nur ein mögliches Ding, nicht ein wirkliches. Der Möglichkeit des Dinges, die auf seinem ursprünglichen Vermögen beruht, folgt die Wirklichkeit deßelben, welche sich auf sein bloßes Daseyn, oder auch auf sein Handeln, beziehn kann. Diese Wirklichkeit deßelben ist *ενεργεια*, actus. Sie ist empfindbar. Das mögliche Ding könte aber nie ein wirkliches werden, ohne daß das Vermögen zur Wirklichkeit übergienge. Das Princip des Uebergangs des Möglichen zum Wirklichen ist die Entelechie. Diese befaßt also gewißermaaßen beydes, Möglichkeit und Wirklichkeit, indem sie beyde in der Zeit verknüpft, und ein Continuum aus ihnen bildet. Die Verknüpfung der Möglichkeit und Wirklichkeit heißt Bewegung. Die Entelechie ist demnach das Princip der Bewegung. S. Arist. ausc. phys. III, 1. 2. 3. Metaph. IX. 1. XI, 9 sq. Es werden über diese Materie noch in der Erörterung der Metaphysik des Aristoteles einige Erläuterungen vorkommen. Hier

war es vorerst nur um den Begriff der Bewegung überhaupt zu thun.

Aristoteles hat bey der Bestimmung dieses Begriffes mehrere Versehn begangen, und ihn dadurch unhaltbar gemacht. Seine Definition der Bewegung ist eine Cirkeldefinition; denn, wenn Bewegung der Uebergang des Möglichen zum Wirklichen seyn soll, so ist damit die Bewegung durch die Bewegung erklärt. Ferner Aristoteles trennte den Begriff der Bewegung nicht sorgfältig genug von dem Begriffe der Veränderung, ob er gleich den Unterschied ahndete, und auch zuweilen sogar auf ihn hindeutet. Er machte die Bewegung zum Gattungsbegriffe, statt daß er die Veränderung dazu hatte erheben sollen. Bewegung ist eigentlich nur Veränderung des Orts im Raume. Ein Ding kann sich im Raume bewegen, ohne weiter, als dem Orte nach, verändert zu werden; und es kann umgekehrt verändert werden seiner Substanz und Qualität nach, ohne sich im Raume zu bewegen. Diese Verwechslung der Begriffe Veränderung und Bewegung wurde auch Ursache, daß er in seiner Definition der Bewegung eigentlich die Veränderung definirte, nicht die Bewegung. Endlich A. verstand unter der Entelechie ein objectives den Naturdingen real einwohnendes Fundament der Kräfte, wofür ihm die Erfahrung gleichwohl nie einen Beweis liefern konte, die nur ein Mannichfaltiges der Erscheinungen, allein kein Caussalitäts-

ver-

verhältniß derselben, zeigt. Ob er gleich die Begriffe Thätigkeit, Leiden, unter die Kategorieen zählte, mithin auch wohl dem obern Begriffe Kraft denselben Ort im reinen Verstande anwies, so fand er doch die Wurzel dieser Begriffe nicht im reinen Verstande, sondern in den Objecten gegründet; statt daß sie alle bloß Prädicabilien der Kategorieen der Caussalität und Gemeinschaft sind; denen zwar die Erfahrung Inhalt giebt, die aber doch nicht aus der Erfahrung entspringen. Für die Kritik des Aristotelischen Begriffes vom objectiven Möglichen (ens potentiâ) und Wirklichem (ens actu) ist hier noch nicht der Ort. Sie werden vom A. umständlicher in der Metaphysik erörtert, wo er hingegen seine Theorie der Bewegung nur kurz recapitulirt. Die Streitigkeiten über die Lehre von der Bewegung hat unter den neuern Geschichtschreibern der Philosophie keiner scharfsinniger auseinandergesetzt, als Bayle in mehrern Artikeln seines Wörterbuchs z. B. Art. *Zenon*.

§. 293.

Die **Bewegung** drückt ein Continuum aus; als solches kann sie **endlich** oder **unendlich** seyn; es ist daher erfoderlich, den Begriff des **Unendlichen** überhaupt zu erwägen. Ohnehin hängt derselbe mit dem Begriffe der Na-

nähere (cauſſa proxima), oder entfernte Urſache (remota) ſeyn; ſie kann für ſich (per ſe), oder zufällig (per accidens) wirken; ſie kann allgemeine oder beſondere Urſache ſeyn. Von Einer Wirkung kann es mehr Urſachen geben, ſo wie Eine Urſache mehr, und auch entgegengeſetzte, Wirkungen haben kann. Bey Aufſuchung der Urſachen muß man zur letzten hinaufgehn; aber ein Fortſchritt ins Unendliche hebt alle Naturwiſſenſchaft auf. Ariſtoteles berührt hier auch den von ältern Philoſophen geführten Streit, ob **Glück** (τυχη, fortuna) und **Zufall** (το αυτοματον, casus) zu den **Natururſachen** zu rechnen ſeyen. Einige hatten es geleugnet, und alles aus beſtimten Urſachen erklären wollen; andere hatten dem Zufalle die ganze Natur übergeben, wie z. B. die **Atomiſten**. A. verwarf beyde Meynungen, und betrat einen Mittelweg. Freylich können Dinge und Begebenheiten, die gewöhnlich, oder immer, oder nothwendig, ſich ereignen, ihren Urſprung nicht dem Glücke oder Zufalle verdanken; aber dieſes gilt nicht von allen Ereignißen, und folglich ſind Glück und Zufall vorhanden. Wenn etwas unerwartet und gegen Abſicht geſchieht, heißt es ein **Zufall**; begegnet er einem vernünftigen Weſen, und hat er Einfluß auf deßen Glückſeeligkeit, ſo iſt er **Glück** oder **Unglück**; alſo das Glück iſt immer ein Zufall, allein der Zufall iſt nicht immer ein Glück. Aus

die=

diesen Begriffen erhellt nun auch, daß Glück und Zufall nicht erste Ursachen der Natur seyn können; denn sie setzen immer schon Ursachen voraus, durch welche sie selbst wirklich werden.

Ausc. phys. II, 4. 5. 6. Aristoteles argumentirt hier unter andern auch gegen die Kosmopöe des Empedokles, der den Zufall dabey eine Hauptrolle spielen ließ.

§. 290.

Daß der Mensch nach Vernunftbegriffen von Zwecken handeln könne und gewöhnlich handle, und daß diese Begriffe unmittelbar seine Wirksamkeit bestimmen, war eine Thatsache des Bewußtseyns, welche die Philosophen nicht bezweifeln konten. Aber ob die Natur außer dem Menschen bey ihrer Wirksamkeit Endzwecke verfolge, war nicht so entschieden. Es gab philosophische Parteyen, welche eine selbstständige Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Thätigkeit leugneten, entweder, weil sie gewissermaaßen die Natur (die Sinnenwelt) aufhoben, wie die Eleatiker, oder es mit dem Systeme des Zufalls hielten. Aristoteles ist Vertheidiger eines objectiven Princips der Naturzweckmäßigkeit, ohne doch die Existenz deßelben hinlänglich zu begründen und begreiflich

zu

zu machen; er folgerte es geradezu aus der Analogie der Naturerzeugnisse mit den Kunstproducten, und der Natur, als Bildnerinn, mit der Kunst, ohne sich weiter nach der Möglichkeit deßelben zu erkundigen. Die Naturerscheinungen können weder nothwendig so seyn, weil diese Nothwendigkeit nicht in der Erfahrung durchweg eintritt, noch können sie zufällig so seyn, weil sie entweder nothwendig, oder doch gewöhnlich, auf dieselbe Art erfolgen. Die Spinne macht ihr Gewebe, die Schwalbe ihr Nest, die Ameise sammelt ihren Vorrath, zwar ohne Vernunft, und also ohne Idee von Zwecken, bloß nach einem natürlichen Triebe, aber doch zu Zwecken, und diese Naturtriebe richten sich immer im Wesentlichen nach derselben Regel. In der Wirksamkeit der Natur hier ist die Aehnlichkeit mit der Wirksamkeit der Kunst unverkennbar. Nicht minder bestätigt die Erfahrung den Caussalzusammenhang nach Zwecken (nexus finalis) im ganzen Universum. Die Natur muß also in ihren Producten einen Zweck beabsichtigen, und hiezu muß eine Anlage in ihr vorhanden seyn, ob sie gleich ihren Zweck zuweilen verfehlt, wie bey den Misgeburten, von denen aber doch keine Instanz gegen ihr Princip der Zweckmäßigkeit hergenommen werden mag, da sie außer der Naturregel sich ereignen, und die Natur sie niemals als solche beabsichtigt; denn die Misgeburten entstehn nur, wenn die Natur

in

in ihrer eigenthümlichen vollkomnen Wirksamkeit gehindert war. Daraus, daß die Natur keiner Ueberlegung fähig (vernunftlos) sey, fließt nicht, daß sie nicht nach Zwecken wirke. Auch die Kunst überlegt nicht immer, und wirkt nichts desto weniger zweckmäßig. Die Kunst ahmt der Natur nach; und ergänzt, was diese unvollendet läßt. Ueberhaupt, da man doch einmal der Kunst Zweckmäßigkeit in ihren Wirkungen zugestehn muß; warum will man sie der Natur absprechen?

Aristoteles hatte nach seiner Ansicht gar nicht Unrecht darinn, daß er der Natur Zweckmäßigkeit beylegte. Er irrte in dem wahren Charakter und der Quelle des Princips derselben. Dieses ist kein constitutives Princip der Erkentniß, noch weniger ein objectives Princip der Natur außer uns, wofür es Aristoteles hielt; sondern lediglich, wie Kant dargethan hat, ein regulatives Princip unserer reflectirenden Urtheilskraft, um die besondern Erfahrungen, welche nicht durch allgemeine Naturgesetze bestimt sind, unter Regeln zu bringen; ein Princip, welches zwar nicht in der Erfahrung gegeben ist, sich aber doch nach der Erfahrung richten muß, wovon der objective Grund unerforschlich ist. Wir sehen uns genöthigt, die Natur so zu beurtheilen, als ob ein Verstand nach Begriffen von Zwecken in ihr und durch sie wirksam sey. Weil Aristoteles die wahre Abkunft und Gültigkeit des Princips der teleologischen

Be=

urtheilung verfehlte, so konte er wohl das Unverträgliche des Fatalismus und Casualismus mit der Analogie der Naturerzeugnisse zu Kunstproducten darthun; aber er konte doch seine dogmatische Behauptung von dem objectiven Principe der Zweckmässigkeit der Natur auch nicht gegen Anfechtungen bewähren. Denn als Intelligenz konte er die Natur nicht darstellen, ohne wiederum der Erfahrung zu widersprechen, und eine Künstlerinn Natur, die nach Zwecken handelt, ohne der Idee von Zwecken fähig zu seyn, blieb demnach immer ein Begriff, deßen reale Möglichkeit bloß durch einen Machtspruch zu behaupten, aber nie zu erweisen war. Uebrigens muß man die Aristotelische Teleologie von der Sokratischen, Stoischen und Platonischen wohl unterscheiden. Sokrates und die Stoiker verweilten mehr bey der äußern (relativen) Zweckmäßigkeit der Naturdinge; zum Princip derselben erhoben sie unmittelbar die Weißheit des göttlichen Verstandes; sie setzten es also nicht, wie A., in die Natur selbst. Das letztere that auch Plato nicht, wiewohl er doch schon größere Aufmerksamkeit auf die innere Zweckmäßigkeit der Naturdinge wandte, die den Aristoteles, wie es bey seiner ungleich ausgebreitetern Naturkunde, und seiner tiefer ins Detail der Natur eindringenden Forschung, zu erwarten war, ganz vorzüglich und fast ausschließend beschäfftigte. — S. Arist. Ausc. phys. II, 7. 8. Simplic. ad h. l. Metaph. VII, 7. XII, 4. Es sey mir erlaubt, hier folgende Worte des A. selbst aus

der

der ersten Stelle beyzufügen: Και επει ἡ φυσις διττη, ἡ μεν ὡς ὑλη, ἡ δ' ὡς μορφη, τελος δε αὐτη, του τελους δε ἑνεκα τα αλλα, αὐτη αν ειη ἡ αιτια ἡ δ' ἑνεκα. Ἁμαρτια δε γιγνεται και εν τοις κατα τεχνην. Εγραψε γαρ ουκ ορθως ὁ Γραμματικος, και εποτισεν ουκ ορθως ὁ ιατρος το Φαρμακον· ὡστε δηλον, ὁτι ενδεχεται και εν τοις κατα Φυσιν. Diese Entschuldigung der Misgeburten beweist die vollkomne Parallelle, in welche A. die Natur in teleologischem Betrachte mit der Kunst setzte. Der Grammatiker kann sich verschreiben; so kann sich auch die Natur versehen.

§. 291.

Es giebt auch in der Natur ein Nothwendiges. Dieses läßt sich in das absolute und hypothetisch Nothwendige sondern; jenes wird durch die Materie bestimt; dieses durch den Zweck der Form und den Begriff deßelben. So ist eine absolute physische Nothwendigkeit bey Erbauung eines Hauses, daß die schweren Theile, Steine, Erde, als Fundament, unten, die leichtern z. B. das Holzwerk, oben sind; hingegen die hypothetische Nothwendigkeit, wie ein Haus erbaut werden müsse, hängt von der

urtheilung verfehlte, so konte er wohl das Unverträgliche des Fatalismus und Casualismus mit der Analogie der Naturerzeugnisse zu Kunstproducten darthun; aber er konte doch seine dogmatische Behauptung von dem objectiven Principe der Zweckmässigkeit der Natur auch nicht gegen Anfechtungen bewähren. Denn als Intelligenz konte er die Natur nicht darstellen, ohne wiederum der Erfahrung zu widersprechen, und eine Künstlerinn Natur, die nach Zwecken handelt, ohne der Idee von Zwecken fähig zu seyn, blieb demnach immer ein Begriff, deßen reale Möglichkeit bloß durch einen Machtspruch zu behaupten, aber nie zu erweisen war. Uebrigens muß man die Aristotelische Teleologie von der Sokratischen, Stoischen und Platonischen wohl unterscheiden. Sokrates und die Stoiker verweilten mehr bey der äußern (relativen) Zweckmäßigkeit der Naturdinge; zum Princip derselben erhoben sie unmittelbar die Weißheit des göttlichen Verstandes; sie setzten es also nicht, wie A., in die Natur selbst. Das letztere that auch Plato nicht, wiewohl er doch schon größere Aufmerksamkeit auf die innere Zweckmäßigkeit der Naturdinge wandte, die den Aristoteles, wie es bey seiner ungleich ausgebreitetern Naturkunde, und seiner tiefer ins Detail der Natur eindringenden Forschung, zu erwarten war, ganz vorzüglich und fast ausschließend beschäfftigte. — S. Arist. Ausc. phys. II, 7. 8. Simplic. ad h. l. Metaph. VII, 7. XII, 4. Es sey mir erlaubt, hier folgende Worte des A. selbst aus

der

der ersten Stelle beyzufügen: Και επει ἡ φυσις διττη, ἡ μεν ὡς ὑλη, ἡ δ' ὡς μορφη, τελος δε αὑτη, του τελους δε ἑνεκα τα αλλα, αὑτη αν ειη ἡ αιτια ἡ δ' ἑνεκα. Ἁμαρτια δε γιγνεται και εν τοις κατα τεχνην. Εγραψε γαρ ουκ ορθως ὁ Γραμματικος, και εποτισεν ουκ ορθως ὁ ιατρος το Φαρμακον· ὡστε δηλον, ὁτι ενδεχεται και εν τοις κατα Φυσιν. Diese Entschuldigung der Misgeburten beweist die vollkomne Parallelle, in welche A. die Natur in teleologischem Betrachte mit der Kunst setzte. Der Grammatiker kann sich verschreiben; so kann sich auch die Natur versehen.

§. 291.

Es giebt auch in der Natur ein Nothwendiges. Dieses läßt sich in das absolute und hypothetisch Nothwendige sondern; jenes wird durch die Materie bestimt; dieses durch den Zweck der Form und den Begriff deßelben. So ist eine absolute physische Nothwendigkeit bey Erbauung eines Hauses, daß die schweren Theile, Steine, Erde, als Fundament, unten, die leichtern z. B. das Holzwerk, oben sind; hingegen die hypothetische Nothwendigkeit, wie ein Haus erbaut werden müsse, hängt von der

Absicht ab. Diese hypothetische Nothwendigkeit ist für die Natur die merkwürdigste, weil der Begriff der zweckmäßigen Form die bestimmende Ursache der Bildung der Materie ist, nicht umgekehrt die Materie Ursache der zweckmäßigen Form, ungeachtet doch immer auch auf die Materie Rücksicht genommen werden muß. Die physische Nothwendigkeit ist der logischen gleich. Ist der Zweck gegeben, so muß diesem das Naturding, welches ihm gemäß seyn soll, nothwendig entsprechen; oder der Begriff deßelben wird aufgehoben. Mit andern Worten: Die Natur kann den nothwendigen Denkgesetzen nicht widerstreiten.

Arist. ausc. phys. II, 9.

§. 292.

Wenn die **Natur** das Princip der **Bewegung** und **Veränderung** ist, oder in der gegenseitigen Wirksamkeit der Materie, Form und Privation besteht, so bedarf die **Bewegung** selbst, auf welcher alle **Veränderung** beruht, noch einer genauern Untersuchung; denn die Natur bleibt noch immer unerklärt, so lange die Bewegung unerklärt ist. **Aristoteles** hat die Wichtigkeit des Problems, welches die Bewegung dem Forscher darbietet, in ihrem ganzen Umfange eingesehen, und er hat auch al-

len

len seinen Tiefsinn aufgeboten, um die Wißbegierde zu befriedigen. Die Lehre von der Bewegung, als Gegenstande der Physik und Metaphysik, hat in den gangbaren Systemen nach ihm bis auf das Kantische, keine Erweiterungen und Berichtigungen erhalten. Man hat nur fortgefahren, die abweichenden Vorstellungsarten darüber zu verfechten. Es kam dem A. zuvörderst darauf an, den Gang der Untersuchung vorzuzeichnen. Sie mußte betreffen: a) den Begriff der Bewegung überhaupt; b) ihre nothwendigen und allgemeinen Bedingungen; c) die verschiedenen Arten der Bewegung und ihre allgemeinen Gesetze; d) die Gründe der Bewegung in den Naturprincipien und dem gegenseitigen Verhältniße derselben; e) den letzten und obersten Grund der Bewegung (motorem primum). Was zunächst den Begriff der Bewegung überhaupt anlangt, so hat ihn A. folgendermaßen entwickelt und festgestellt: Erstlich: Alle Bewegung (κινησις) setzt ein Bewegendes (κινητικον) und ein Bewegliches (Bewegtes, (κινητον) voraus. Sie ist also ein Verhältnißbegriff (εκ των προς τι, ad aliquid). Zweytens: Alle Bewegung kann sich nur auf vorhandene Dinge beziehen (Ουκ εστι κινησις παρα τα πραγματα). Denn alles, was bewegt (verändert) wird, bezieht sich entweder auf die Substanz, oder die Grösse, oder die Qua-

lität oder den Ort. Soviel Kategorieen des Dinges, als solchen, es giebt, so viel Arten der Bewegung giebt es auch; außerdem aber kann es keine Bewegung weiter geben. Ein Etwas (Substanz) hat entweder diese Bestimmung (Form), oder es hat diese Bestimmung nicht (Privation); es hat diese Grösse oder nicht, ist z. B. entweder vollendet, oder unvollendet; es hat diese Qualität, oder nicht, ist z. B. weiß oder schwarz; es hat diese oder jene Richtung im Raume, nach oben oder nach unten, leicht oder schwer; alles dieses beruht auf Bewegung; allein die Bewegung ist auch nur unter diesen Kategorieen des Dinges möglich. Drittens: Die Bewegung überhaupt ist das aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehende Ding, soferne es zur Wirklichkeit übergeht. (Ἡ τοῦ δυναμει ὀντος ἐντελεχεια, ἡ τοιοῦτον, κινησις ἐστι). Die Veränderung ist der Uebergang des möglich Veränderlichen zum wirklich Veränderlichen; soferne der Uebergang geschieht. Viertens: Ein Ding existirt entweder der Möglichkeit nach (potentiâ) oder der Wirklichkeit nach (actu). Aristoteles nennt ein Ding, soferne es das Princip der Bewegung in sich hat, eine Entelechie (το ἐντελὲς ἐχον, welches das vollständige Princip des Ueberganges vom möglichen zum wirklichen Seyn besitzt). Ist ein Ding bloß der Mög-

lich-

lichkeit nach vorhanden, komt ihm keine Entelechie zu; da ist es nur Ding κατα δυναμιν; soll es aber wirklich werden, also ein Ding κατ' ενεργειαν, es sey nun, daß es an sich selbst Bestimmungen und Veränderungen hervorbringe, oder an andern Dingen, kann dieses nicht ohne Entelechie geschehn, die in ihm vorhanden seyn muß. Denn diese ist das Princip, wodurch das bloße Vermögen (δυναμις, potentia, die Möglichkeit zu seyn und zu werden) in die Wirklichkeit (ενεργειαν, actum) übergeht. Fünftens: Es muß sich hiebey eräugnen, daß in Hinsicht auf verschiedene Bestimmungen, die ein Ding zugleich haben könte, es zugleich bloß Ding κατα δυναμιν, und Ding κατ' ενεργειαν ist. Z. B. das Wasser, welches erwärmt (mithin bewegt und verändert) wird, ist Ding κατ' ενεργειαν, soferne es einen gewißen Grad der Wärme erreicht hat, und da setzt es auch eine innere oder äußere Entelechie voraus; soferne das Wasser aber noch eines höhern Grades der Wärme fähig ist, ist es zugleich Ding κατα δυναμιν, und setzt insofern keine Entelechie voraus. Hieraus fließt das Resultat: daß zu jeder Bewegung, wodurch aus einem Dinge κατα δυναμιν ein Ding κατ' ενεργειαν wird, das Ding κατα δυναμιν eine nothwendige Bedingung sey; daß also das Vermögen (δυναμις) zwar nie Wirklichkeit (ενεργεια) werden könne ohne Entelechie, daß aber

auch die Entelechie immer das Vermögen (δυναμιν) voraussetze. Denn alle Entelechie ist nur Princip des Ueberganges aus dem Möglichen zum Wirklichen. Sechstens: Die Bewegung findet in beyden statt, sowohl dem Bewegenden, als dem Bewegten, nur nach einem verschiedenen Begriffe. Das Bewegende erzeugt die Form in dem Bewegten, und dieses nimmt die Form auf. Aber das Erzeugen, wie das Aufnehmen, der Form ist Bewegung (actus).

Unstreitig gehören die hier erläuterten Begriffe zu den schwersten und dunkelsten in der Aristotelischen Philosophie, so wie ihr Gegenstand selbst zu den innersten Geheimnißen des Mechanismus der Natur gehört. Der Begriff der Entelechie insbesondre ist häufig misverstanden worden. Man dachte sich nicht selten ein teleologisches Princip darunter, und wurde hiezu durch eine unrichtige Etymologie des Wortes verleitet, das man in το τελος εχον auflöste, anstatt daß es in το εντελες εχον aufgelöst werden muß. Noch öfter hat man die Aristotelischen Begriffe der δυναμις, ενεργεια, und εντελεχεια verwechselt und verwirrt; oder man hat wohl gar dem A. selbst eine Verwirrung derselben, und eine Zweydeutigkeit in ihrem Gebrauche, schuld gegeben, wie noch neuerlich Hr. Tiedemann (Geist der spec. Phil. B. II. S. 267). Alle drey Begriffe

griffe sind vom A. gleichwohl scharf gesondert worden. Im Gebrauche derselben war freylich eine scheinbare Verwechslung nicht zu verhüten; man darf aber nur jeden für sich nach seinen eigenthümlichen Merkmalen genau gefaßt haben, so verschwindet aller Anschein von Zweydeutigkeit. Damit ein Ding wirklich werde, muß ein ursprüngliches Vermögen dazu vorhanden seyn. Dieses Vermögen ist δυναμις, potentia. Es ist an sich selbst nur denkbar, nicht empfindbar, nur ein mögliches Ding, nicht ein wirkliches. Der Möglichkeit des Dinges, die auf seinem ursprünglichen Vermögen beruht, folgt die Wirklichkeit deßelben, welche sich auf sein bloßes Daseyn, oder auch auf sein Handeln, beziehn kann. Diese Wirklichkeit deßelben ist ενεργεια, actus. Sie ist empfindbar. Das mögliche Ding könte aber nie ein wirkliches werden, ohne daß das Vermögen zur Wirklichkeit übergienge. Das Princip des Uebergangs des Möglichen zum Wirklichen ist die Entelechie. Diese befaßt also gewißermaaßen beydes, Möglichkeit und Wirklichkeit, indem sie beyde in der Zeit verknüpft, und ein Continuum aus ihnen bildet. Die Verknüpfung der Möglichkeit und Wirklichkeit heißt Bewegung. Die Entelechie ist demnach das Princip der Bewegung. S. Arist. ausc. phys. III, 1. 2. 3. Metaph. IX. 1. XI, 9 sq. Es werden über diese Materie noch in der Erörterung der Metaphysik des Aristoteles einige Erläuterungen vorkommen. Hier

war es vorerst nur um den Begriff der Bewegung überhaupt zu thun.

Aristoteles hat bey der Bestimmung dieses Begriffes mehrere Versehn begangen, und ihn dadurch unhaltbar gemacht. Seine Definition der Bewegung ist eine Cirkeldefinition; denn, wenn Bewegung der Uebergang des Möglichen zum Wirklichen seyn soll, so ist damit die Bewegung durch die Bewegung erklärt. Ferner Aristoteles trennte den Begriff der Bewegung nicht sorgfältig genug von dem Begriffe der Veränderung, ob er gleich den Unterschied ahndete, und auch zuweilen sogar auf ihn hindeutet. Er machte die Bewegung zum Gattungsbegriffe, statt daß er die Veränderung dazu hätte erheben sollen. Bewegung ist eigentlich nur Veränderung des Orts im Raume. Ein Ding kann sich im Raume bewegen, ohne weiter, als dem Orte nach, verändert zu werden; und es kann umgekehrt verändert werden seiner Substanz und Qualität nach, ohne sich im Raume zu bewegen. Diese Verwechslung der Begriffe Veränderung und Bewegung wurde auch Ursache, daß er in seiner Definition der Bewegung eigentlich die Veränderung definirte, nicht die Bewegung. Endlich A. verstand unter der Entelechie ein objectives den Naturdingen real einwohnendes Fundament der Kräfte, wofür ihm die Erfahrung gleichwohl nie einen Beweis liefern konte, die nur ein Mannichfaltiges der Erscheinungen, allein kein Caussalitäts-

ver-

verhältniß derselben, zeigt. Ob er gleich die Begriffe Thätigkeit, Leiden, unter die Kategorieen zählte, mithin auch wohl dem obern Begriffe Kraft denselben Ort im reinen Verstande anwies, so fand er doch die Wurzel dieser Begriffe nicht im reinen Verstande, sondern in den Objecten gegründet; statt daß sie alle bloß Prädicabilien der Kategorieen der Caussalität und Gemeinschaft sind; denen zwar die Erfahrung Inhalt giebt, die aber doch nicht aus der Erfahrung entspringen. Für die Kritik des Aristotelischen Begriffes vom objectiven Möglichen (ens potentiâ) und Wirklichem (ens actu) ist hier noch nicht der Ort. Sie werden vom A. umständlicher in der Metaphysik erörtert, wo er hingegen seine Theorie der Bewegung nur kurz recapitulirt. Die Streitigkeiten über die Lehre von der Bewegung hat unter den neuern Geschichtschreibern der Philosophie keiner scharfsinniger auseinandergesetzt, als Bayle in mehrern Artikeln seines Wörterbuchs z. B. Art. *Zenon*.

§. 293.

Die **Bewegung** drückt ein Continuum aus; als solches kann sie **endlich** oder **unendlich** seyn; es ist daher erfoderlich, den Begriff des **Unendlichen** überhaupt zu erwägen. Ohnehin hängt derselbe mit dem Begriffe der Na-

tur nach ihrer Quantität und Qualität, und mit der Vorstellung der Zeit zusammen, so daß er in der Physik gar nicht übergangen werden darf. Schon die ältern Philosophen, bemerkt Aristoteles, haben den Begriff des Unendlichen auf mannichfaltige Weise zur Naturerklärung angewandt. Die Pythagoreer gaben dem Gleichen (der Materie) die Unendlichkeit; Plato legte dem Großen und Kleinen, und auch den Ideen, Unendlichkeit bey; beyde hielten also, wie A. es bestimmt, das Unendliche selbst für ein positives Etwas (ουσιαν), nicht für das Accidens eines Etwas (ουχ ὡς συμβεβηκος τινι ἑτερῳ, αλλ' ὡς ουσιαν αυτο ον το απειρον). Die Vertheidiger immanenter physischer Principien, wie die Jonischen und einige andere Philosophen, führten entweder das Unendliche auf ein bestimmtes Element zurück, leugneten aber die Unendlichkeit der Elemente selbst; oder sie behaupteten die Unendlichkeit der Elemente, wie Anaxagoras die Unendlichkeit der Homoeomerien, und Demokritus die Unendlichkeit der Gestalten der Grundkörperchen, welche durch gegenseitige Berührung sich entwikkelten (εκ της παντοσπερμιας των σχηματων τῃ ἁφῃ συνεχες το απειρον ειναι). Andere nahmen das Unendliche für ein Princip an, das unentstanden, unvergänglich, alles enthaltend und regierend, ein göttliches Wesen sey, ohngefähr so, wie Henricus Morus sich den

Raum

Raum dachte (Enchirid. Metaphys. cap. 6.). Man kann das **Unendliche** sich vorstellen, und die Geschichte der Philosophie documentirt diese Vorstellungsarten, als **Zeit** ohne Anfang und Ende, als unendlich theilbare **Grösse**, als ewiges **Entstehn** und **Vergehn**, als einen Verstand, der das **Unendliche denkt**, als unendlichen **Raum** jenseit der Himmel (der Sinnenwelt), der, wenn er einen unendlichen Körper möglicherweise befassen kann, ihn wirklich befassen wird, weil bey ewig vorhandenen Dingen Möglichkeit und Wirklichkeit einerley sind. Eine Untersuchung dieser Vorstellungsarten und ihrer Gültigkeit kann aber erst den wahren Begriff des Unendlichen und seine Anwendbarkeit feststellen, und damit Kriterien zur Beurtheilung der obigen Philosopheme über das Unendliche gewähren. Das Wort **Unendlich** wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Es bedeutet: a) dasjenige, was sich nicht messen läßt, weil es kein meßbarer Gegenstand ist. So kann man die Stimme nur hören, aber nicht sehen; b) dasjenige, was sich zwar messen läßt, aber ein endloses Maaß hat, z. B. der unendliche Raum; c) dasjenige, was sich **kaum** messen läßt. (Diese Bedeutung ist nur dem gemeinen Sprachgebrauche eigen, und hat keine philosophische Gültigkeit); d) was sich messen läßt, aber seiner Natur nach keinen wirklichen Grenzpunct (actu) hat; z. B. der Cirkel; e)

was

was einer unendlichen Addition und Division fähig ist, wie arithmetische und geometrische Grössen. In der ersten Bedeutung, ist das **Unendliche** mit dem Unbestimbaren der intensiven Qualität, wie z. B. dem realen Grade einer Empfindung, der nie = o werden kann, identisch, und gehört nicht hieher. Das Unendliche muß als solches ein meßbarer Gegenstand seyn. Das Unendliche in der dritten Bedeutung, um die Bestimmung dieser zu anticipiren, beruht theils auf einer willkührlich construirten Figur, theils setzt es den Begriff des **Unendlichtheilbaren** voraus, und hängt von demselben ab; es komt auf die Gültigkeit des leztern an. Also blieben nur die zweyte und letzte Bedeutung des Unendlichen, der **unendliche Körper**, und die **unendlichen arithmetischen** und **geometrischen** Grössen, zu erläutern übrig. Hierüber hat Aristoteles nachstehende Lehren festgesetzt: **Erstlich**: Ein **reales Unendliches** (actu), das von der Körperwelt verschieden wäre, kann es nicht geben. Denn entweder wäre es eine **Substanz**, weil alle sinnliche Prädicate von ihm getrennt seyn sollen, und da wäre es untheilbar, was dem Begriff des Unendlichen widerspricht, das gemessen oder getheilt muß werden können; oder es wäre ein **Accidens**, und da wäre es nicht **unendliches** Princip, sondern dasjenige wäre es, dem es als Accidens inhärirte. **Zweytens**: Ei-

Einen unendlichen Körper kann es auch nicht geben; denn jeder Körper ist durch seine Fläche begrenzt. Eben so wenig kann eine unendliche Körperwelt der Zahl nach existiren; denn jede Zahl ist bestimmbar; das Unendliche, als solches, ist unbestimmbar. Auch die Elemente, aus denen der Körper zusammengesetzt wird, können nicht unendlich seyn; weder alle, weil sich mehr Unendlichkeiten nicht mit einander vertragen; noch eines derselben, weil es sonst vermöge der Contrarietät der Elemente die übrigen aufheben würde. Ohnehin haben die Elemente ihren Ort zur Grenze. **Drittens:** Es giebt also **überhaupt kein wirkliches Unendliches** (actu) sondern nur ein Unendliches der **Möglichkeit nach** (potentiâ). Dahin sind zu rechnen die unendliche arithmetische und geometrische Grösse, sofern sie immer eine Addition zuläßt, ferner die unendliche Theilbarkeit der Grössen, sofern sie immer eine Abnahme zulassen, und die unendliche Zeit in der Succession der Erscheinungen. Aristoteles erinnert, daß die Alten das Unendliche unrichtig für dasjenige erklärt hätten, jenseit deßen nichts mehr angenommen werden könne. In diesem Sinne sey das Universum unendlich. Sie hätten das Unendliche im Gegentheile für dasjenige erklären sollen, jenseit deßen immer noch etwas angenommen werden, oder von dem immer etwas abgezogen werden könne. Gewis-

wißermaaßen identificirt A. das **Unendliche** mit der **Urmaterie**. Uebrigens wird die **Mathematik** nicht dadurch aufgehoben, wenn man das reale Unendliche (actu) aufhebt. Denn dem Mathematiker steht es immer frey, die arithmetischen und geometrischen Grössen ins Unendliche fortzusetzen, da das Unendliche der **Möglichkeit** nach gegeben ist.

Das Verdienst des Aristoteles um die Aufhellung des Begriffs vom Unendlichen ist unbezweifelbar. Daß er die Schwierigkeiten deßelben, wobey die ältern Philosophen angestoßen waren, nicht alle löste; statt einer Erklärung des Unendlichen nur die Methode angab, wie die Vernunft den Begriff desselben zu realisiren strebt, ohne ihn jemals zu erreichen, und diese Angabe für eine zureichende Erklärung hielt; daß er sich am Ende genöthigt sah, das Unendliche für ein Ding der Möglichkeit nach, eigentlich für die Urmaterie selbst, zu nehmen, und dadurch neue Schwierigkeiten in diese Lehre hineinbrachte, hatte seinen Grund darinn, weil er die wahre Natur des Raumes und der Zeit verkannte, durch welche die Vorstellung des Unendlichen der subjectiven Möglichkeit nach gegeben ist, und in ihnen, indem er sie für Stücke der Erfahrungskentniß nahm, die objective Unendlichkeit bestimmen wollte; weil er ferner die bloße Idee der Vernunft von einer Totalität des Unendlichen mit einem realen Begriffe deßelben verwechselte;

Irr=

Irrungen, die auch die verschiednen Meynungen der ältern Philosophen vor Aristoteles über das Unendliche erzeugten. Demungeachtet ist A. tiefer, als alle seine Vorgänger, in den Begriff des Unendlichen eingedrungen, und er hat wenigstens einige falsche Vorstellungsarten berichtigt. So lange man Raum und Zeit für objectiv gelten ließ, konte über das Mathematischunendliche nichts bessers festgesetzt werden, als was er festgesetzt hat. Freylich für die Lehre vom Unendlichen überhaupt hat er noch manches übersehn. Hr. Tiedemann (Geist der spec. Philos. B. II. S. 269.) bemerkt sehr treffend: "Vergleichung mit den neuern Entwickelungen des Begriffs vom Unendlichen lehrt die Unzulänglichkeit der Aristotelischen Erklärung augenscheinlich; theils erstreckt er sich nur über das Unendliche der Ausdehnung und Succession, mit Ausschließung des intensiv Unendlichen, des Inbegriffs alles möglichen Positiven; theils enthält er die Unbestimtheit, daß nicht gesagt wird, ob dies, was stets kann hinzugefügt oder weggenommen werden, in dem gegebenen Subjecte schon liege, oder von außen soll herbeygezogen werden". — S. Arist. Ausc. phys. III, 4—8. Metaph. XI, 10.

§. 294.

Alle Bewegung geschieht im Raume, in welchem auch alle Naturdinge erscheinen. Daß

der

der **Raum** (τοπος) existire, wird eben durch die örtliche Bewegung der Körper erwiesen, welche alle Leugner deßelben als Thatsache widerlegt. Es giebt einen gemeinschaftlichen Raum (Ort), sofern er mehr Körper befaßt, und einen eigenthümlichen, sofern er nur einen einzelnen Körper begreift. Der Raum ist weder Form, noch Materie; denn diese lassen sich nicht von den Erscheinungen trennen; dahingegen der Raum von dem getrennt werden kann, was er enthält, wie der Schlauch von dem Wasser in ihm. Wie eines in dem andern enthalten sey, kann man sich auf acht Arten vorstellen: a) wie ein Theil in dem Ganzen; b) wie das Ganze in den Theilen; c) wie die Art in der Gattung; d) wie die Gattung in der Art; e) wie das Accidens im Subjecte oder die Form in der Materie; f) wie die Wirkung in der Ursache; g) wie das Bezweckte im Zwecke; h) wie im Raume. Im Raume aber ist ein Ding im eigentlichsten und strengsten Sinne enthalten. Nichts existirt absolut in sich selbst durch sich selbst und in Beziehung auf seinen Bestand als ein Ganzes; es kann nur in Beziehung auf einen seiner Theile und durch ein anderes existiren. **Aristoteles** will mit diesem Satze andeuten: Außerhalb dem Raume kann nichts wie ein absolutes Ding vorgestellt werden. Der **Raum** hat folgende Eigenschaften: **Erstlich**: Er ist von dem, was

er

er enthält, wesentlich verschieden, und läßt sich von diesem absondern. Zweytens: Er ist dem Etwas, das er enthält, insofern gleich, als er es enthält, und ist mit ihm simultan. Drittens: Er hat Abmessungen, nicht bloß in die Länge und Breite, sondern auch in die Höhe oder Tiefe. Viertens: Jeder Körper strebt seiner Natur nach zu dem ihm gemäßen Orte und bleibt in demselben. Fünftens: Der Ort (Raum) ist also die äußerste unveränderliche Grenze des umschließenden Körpers, und alles ist in einem Orte, was von einem andern Körper umschlossen wird. Der Ort selbst ist kein Körper; denn kein Körper kann den andern durchdringen, weil jeder seinen Ort genau ausfüllt. Sechstens: Was über oder außer sich keinen Körper weiter hat, ist auch nicht in einem Orte, wie der Himmel, das Universum. Siebentens: Hat ein Körper den seiner Natur gemäßen Ort erreicht, so ruht er; dahin streben alle Körper, wie ein abgerissener Theil zum Ganzen, ein Wassertropfen zu dem übrigen Wasser. Achtens: Die Verschiedenheiten des Orts, Oben, Unten, Rechts, Links, haben auch objectiven Grund; finden nicht bloß relativ auf das erkennende Subject statt, danach dieses seine Lage ändert. Das Element des Feuers strebt immer nach oben, und das Element der Erde immer nach unten.

Die Aristotelische Erklärung des Raumes trifft mit der Leibnitzischen zusammen, daß er die mera ratio rerum sey. Der Begriff des Raumes ist hier also von den Dingen abhängig, und wo keine Dinge mehr sind, folglich jenseit des Universums, kann auch kein Raum seyn. Aber freylich fließt hieraus, daß das Weltall, da es weiter in keinem äußern Verhältnisse steht, nirgends ist, und dieser Satz widerstreitet nicht nur der wahren Beschaffenheit der Vorstellung vom Raume, die als unendliche Grösse im Bewußtseyn gegeben ist, sondern auch einem Grundsatze des Aristoteles selbst, daß außerhalb dem Raume nichts wie ein absolutes Ding vorgestellt werden könne. Alle diese Schwierigkeiten entsprangen aus der angenommenen Objectivität des Raumes, wobey A. doch genöthigt war, ihn von der Materie selbst zu unterscheiden; denn für einen materialen Raum würde ein neuer Raum erfoderlich gewesen seyn, was schon Zeno der Eleatiker bemerkt hatte. Die Eigenschaften des Raumes, als solchen, besonders seine Abmessung in die Höhe oder Tiefe, scheint sich unser Philosoph aus Naturgesetzen der Cohäsion und Bewegung erklärt zu haben. Daher sein Satz: Jeder Körper strebt nach seinem natürlichen Orte, und kommt in Ruhe, wenn er ihn erreicht hat; das Feuer nach oben, die Erde nach unten. Die Theorie der Schwere war damals noch nicht aufgehellt.

§. 295.

Mit dem **Raume** ist das **Leere** (το κενον, Vacuum, Inane) nicht zu verwechseln, wie von einigen geschehn ist. Das **Leere** an sich wird zwar richtig erklärt für den Raum ohne allen positiven Inhalt; einen solchen **leeren Raum**, oder ein solches **Leeres**, giebt es aber überall nicht. Schon **Anaxagoras** hatte die gemeine Vorstellungsart vom Leeren zu berichtigen gesucht, und gezeigt, daß z. B. ein leerer Schlauch nicht leer, sondern mit Luft erfüllt sey. Inzwischen hatte er damit die Nichtexistenz des Leeren nicht bewiesen; er hatte nur die Realität der Luft dargethan. Jene Nichtexistenz des Leeren bemühte sich also **Aristoteles** noch besonders gegen die Gründe der Atomisten (des **Leucipp**, **Demokrit**, und **Epikur**) zu behaupten. Diese nahmen ein **Leeres** an, in welchem sich die Körperwelt befände, und das auch dieselbe durchdringe. Sie folgerten es aus der Bewegung, die, wenn sie nicht in einem leeren Raume vorgehe, unmöglich sey, und beriefen sich zugleich auf die Erfahrung, daß das Volumen der Körper zusammengepreßt werden kann; daß z. B. ein Gefäß mit Asche angefüllt beynahe eben so viel Wasser aufnehme, wie es fassen könte, wenn es nicht Asche enthielte. **Aristoteles** setzte diesen Gründen entgegen, daß gerade durch die Annahme des Lee-

ren die Möglichkeit der Bewegung aufgehoben werde, weil es im Leeren kein Oben und Unten gebe, keinen Grund der Richtung der Bewegung, keinen Grund der Bewegung oder Ruhe überhaupt. Ferner die Geschwindigkeit der Bewegung verhält sich, wie die Dichte der Materie, durch welche sie fortgeht. Nun findet aber zwischen dem Leeren und dem Körper gar kein Verhältniß statt; also hat auch die Bewegung durch die Materie zu der durch das Leere kein Verhältniß, was der Erfahrung zuwider ist, indem jede Bewegung in einer bestimmten Zeit geschieht, und die Bewegung der Zeit nach zu einer andern der Zeit nach im Verhältniße steht, langsamer oder geschwinder ist. Wenn die Atomisten das Leere für die Ursache des Mehr und minder Dichten oder Lockern erklärten, so thaten sie es nur, um die Bewegung des Lockern, als des Leichten, in die Höhe begreiflich zu machen; bey der Bewegung des Schweren niederwärts bedurften sie des Leeren nicht. Wenn sie nun die Bewegung des Schweren ohne das Leere erklären zu können meynten, fragt A., warum nicht auch eben so die Bewegung des Leichten nach oben? Ueberhaupt kann die Bewegung ohne das Leere geschehen, weil die Urmaterie nur der Möglichkeit nach (potentiâ) existirt, und für die Aufnahme und Privation jeder Form empfänglich ist. Sie kann daher bald klein, bald groß, bald dichter,

bald

bald lockerer werden, ohne daß Materie hinzugesetzt würde oder verloren gienge. Daraus läßt sich denn auch das Zusammenpressen des Volumens der Körper erklären. Die feinern Theilchen der Asche gehen durch den Druk in die Materie secundum potentiam über; deswegen nimmt die übrige Asche einen kleinern Platz ein, und läßt dem Wasser Raum. A. berührt noch einige falsche Erklärungen des Leeren, welche die ältern Physiker gegeben hatten. Z. B. Es sey dasjenige, in welchem nichts ist, oder in welchem nichts Schweres oder Leichtes anzutreffen ist. Wäre diese Erklärung gültig, so wäre der Punct das Leere, in welchem freylich nichts ist. Eben so ungültig ist die Erklärung, das Leere sey dasjenige, in welchem nichts Bestimmtes vorhanden ist, keine körperliche Substanz; denn unter Voraussetzung ihrer Richtigkeit würde die Materie das Leere seyn, was sich widerspricht.

Nach der Aristotelischen Theorie, sofern sie den Atomisten entgegenstand, heißt es also: Es giebt keinen objectiven leeren Raum (Non datur Vacuum); wohl aber giebt es einen objectiven Ort (erfüllten Raum), oder eine Grenze der einander umschliessenden Körper. Die Möglichkeit dieses Orts und der Bewegung in demselben gründete sich auf das Verhältniß der Urmaterie (materiae primae secundum potentiam) einerseits zur

Form, und andererseits zur Privation. Aristoteles bestritt hier die Atomisten zwar consequent aus seinen angenommenen Naturprincipien; aber im Grunde doch durch eine Logomachie. Denn wenn die Urmaterie etwas Reales seyn sollte, so ist die Wirkung der Privation auf sie, ohne daß etwas Reales aufgehoben würde, und ein Leeres entstände, unbegreiflich. Ist aber die Materie nichts Reales, so ist sie selbst das Leere. Mit dem angenommenen objectiven Principe der Privation nahm A. die Existenz eines Nichts an; er setzte zwar nur der Form die Privation contradictorisch entgegen; aber auch die Privation der Form bedarf einer objectiven Erklärung; und hier ist also die Verwickelung in den obigen dialektischen Widerstreit unvermeidlich. Der Grund hievon lag wiederum darinn, daß A. das Leere als etwas wirklich oder problematisch Objectives außerhalb der Vorstellung beurtheilte. S. Arist. ausc. phys. IV, 6—10. — Hr. Tiedemann legt aus Versehn dem Anaxagoras ein Raisonnement bey, was den Atomisten gehört. Jener leugnete die Existenz des Leeren, obgleich er die Nichtexistenz desselben nicht erwies; diese behaupteten das Leere, und suchten es aus den angeführten Gründen als existirend darzuthun. Hr. T. läßt aber den Anaxagoras die Existenz des Leeren ebenfalls demonstriren (Geist der spec. Philos. B. II S. 272).

§. 296.

§. 296.

Die Bewegung geschieht in der Zeit. Ob die Zeit etwas Wirkliches sey, und was sie sey, ist schwer zu bestimmen. Sie scheint nichts Wirkliches zu seyn, weil sich keine Theile bey ihr unterscheiden lassen. Das Vergangene war, und ist nicht; das Künftige wird seyn, ist aber nicht. Da nun hieraus die unendliche Zeit besteht, so scheint sie überhaupt keine Wirklichkeit (ϵστιαν) zu haben, indem sie aus Etwas besteht, das nicht ist. Der gegenwärtige Augenblick (Moment) ist nicht als ein Theil der Zeit zu betrachten; denn der Theil muß ein Maaß haben, und das Ganze muß aus Theilen zusammengesetzt werden können, die Zeit überhaupt aber scheint nicht aus Momenten zusammengesetzt zu seyn. Der Zeitpunct, welcher das Vergangene vom Künftigen scheidet, ist nie festzuhalten, weil er nicht mit dem Vorhergehenden zusammenhängt. Das Vorhergehende muß nothwendig vergangen seyn, es kann aber nicht in sich selbst vergangen seyn, weil es existirte; daß aber das Vorherige Jtzt in einem andern Jtzt vergangen sey, ist unmöglich; also eine objective stetige Reihe Zeitmomente, wo jeder Theil für sich meßbar wäre, giebt es nicht. Unter diesen Umständen sind die verschiedenen Meynungen der ältern Philosophen über die Zeit nicht befremdend.

dend. Einige haben die Zeit für die Bewegung des Himmels erklärt; andere für die Himmelssphäre selbst. Die leztere Meynung verwirft A. geradehin als einfältig. Gegen die erste erinnert er unter andern: a) daß, wenn mehr Himmel statt fänden, würde für jede besondre Bewegung eines Himmels eine besondre Zeit seyn; also würden viele verschiedene Zeiten zugleich seyn; es ist aber nur Eine und überall dieselbe Zeit; b) die Bewegung ist bald langsamer bald geschwinder, nicht die Zeit; jene wird durch diese gemessen, die Zeit kann aber nicht durch die Zeit gemessen werden. Also ist die Zeit nicht mit der Bewegung identisch. Gleichwohl, schließt A. richtig, da die Zeit objectiv an sich unbestimbar, zwar nicht mit der Bewegung identisch, aber doch das Maaß derselben ist, daß sie mit der Bewegung und Veränderung nothwendig verknüpft seyn müsse; denn ohne wahrgenommene Veränderung nehmen wir auch keine Zeit wahr, wie in einem tiefen Schlafe. Demnach ist die Zeit das Maaß der Bewegung und Veränderung in Ansehung ihrer Succession, des Vorhergehenden und Folgenden dabey. Die Zeit an der Bewegung ist ein Continuum nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der Vorstellung. Der Verstand unterscheidet die Theile der Bewegung als successiv und dauernd; er verknüpft die Momente, wie der Punct die Theile der Linie; nur daß

diese bleiben, die Momente immer verschwinden. Nach diesem Begriffe von der Zeit bestimte A. noch folgende Merkmale derselben: **Erstlich**: Sofern die Zeit als Maaß betrachtet wird, enthält sie ein Kleinstes; als Continuum betrachtet ist sie ins Unendliche theilbar. Das **Viel** oder **Wenig** bezieht sich auf die Zeit als Maaß; das **Lange** oder **Kurz** auf die Zeit als Continuum. **Zweytens**: Die Zeit als **Dauer** ist dieselbe; als **Vorher** und **Nachher** ist sie verschieden. **Drittens**: Zeit und Bewegung messen sich gegenseitig. Dinge sind in der Zeit, heißt: Dinge werden durch die Zeit gemessen. **Viertens**: Man nennt die Zeit mehr die Ursache des Vergehns und der Vergessenheit, als des Entstehns und der Wissenschaft; denn sie ist das Maaß der Bewegung, ändert, entstellt die Dinge, und nähert sie dem Untergange. Daher ist der Begriff Zeit auf ewige Dinge nicht anwendbar. **Fünftens**: Die Zeit ist auch das Maaß der Ruhe, wie der Bewegung; denn sie ist das Maaß der daseyenden Form, wie der Privation. **Sechstens**: Alle Bewegung und Veränderung geschieht in der Zeit; daher ist diese in der ganzen Sinnenwelt, als dem Beweglichen, anzutreffen. **Siebentens**: Weil die Zeit ein Maaß ist, kein Maaß aber sich ohne ein messendes Subject denken läßt, so wird, wenn man dies messende und fixirende Subject (die

Intelligenz) aufhebt, keine Zeit seyn. Achtens. Die erste der Zeiten, oder vielmehr dasjenige, was alle Zeit bestimmt, ist das Maaß der ersten Bewegung der obersten Sphäre. Diese erste Bewegung der obersten Sphäre ist eine kreisformige. Daher drehen sich alle Sinnengegenstände, soferne sie in der Zeit bewegt werden, in einem beständigen Kreislaufe herum.

Arist. ausc. phys. IV, 14 sq. Man sieht, wie nahe Aristoteles dem wahren Ursprunge und Charakter der Zeitvorstellung gekommen ist. Am merkwürdigsten ist wohl folgende Stelle (cap. 20): Ει δε μηδεν αλλο πεφυκεν, η ψυχη, αριθμειν, και ψυχης νους, αδυνατον, ειναι χρονον, ψυχης μη ουσης. Inzwischen schwankte A., wie der Zusammenhang dieser Stelle im Texte mit dem Uebrigen lehrt, zwischen dem Constituirtwerden der Zeit durch den ursprünglichen Verstandesgebrauch, und der realen Objectivität derselben. Sofern die Zeit etwas meßbares ist, das Gleichartige derselben synthesirt, und die Synthesis fixirt werden kann, und zwar nur in Einer Abmessung, machte er ganz ihre Existenz vom Verstande abhängig. Als Continuum, in welchem die Sinnenwelt überhaupt bewegt und verändert wird, war sie ihm nichts desto weniger objectiv. Vergl. Hrn. Tiedemanns Kritik der Aristotelischen Vorstellungsart von der Zeit Geist der spec. Phil. B. II S. 276.

§. 297.

§. 297.

Nach Erläuterung der Begriffe von Bewegung, Raum und Zeit, geht A. zur Untersuchung der Frage fort: ob das Continuum in's Unendliche theilbar sey, oder nicht? Er erklärt sich für das Erstere; denn die Linie als Grösse besteht nicht aus Puncten, die Bewegung nicht aus absoluten Veränderungen (mutatis esse), und die Zeit nicht aus absoluten Momenten. Bestände die Linie aus Puncten, so hiengen die Puncte entweder stetig, oder durch Berührung zusammen. Beydes aber ist nicht der Fall. Stetig ist dasjenige, deßen letzte Theile Eins ausmachen, und durch Berührung hängt zusammen, deßen letzte Theile simultan sind. Aber der Punct hat überhaupt keine Theile; auch müßten sie auf einander folgen; dann könten sie nie ein Continuum bilden, weil zwischen zwey Puncten immer die Linie in der Mitte liegt, die wiederum Puncte enthielte. Jedes Continuum ist also ins Unendliche theilbar. Was aber hier von der unendlichen Theilbarkeit der **Linie** gilt, gilt auch in Hinsicht auf die **Bewegung** und die **Zeit**. Keine Bewegung geschieht in einem **Momente**, sondern sie geschieht in der **Zeit**; denn das **Moment** selbst, das Ende des Vergangenen und der Anfang des Künftigen, ist in's Unendliche theilbar. Auch die **Ruhe** findet nicht in einem **Momente** statt,

son-

sondern in der Zeit; denn in Ruhe ist das Bewegliche, sofern es nicht bewegt wird; alles Bewegliche, als solches, ist in Beziehung auf die Zeit unendlich theilbar; es ist immer in termino a quo und in termino ad quem, wiewohl in beyden unvollkomner Weise. Freylich hat das Veränderte, sofern es verändert ist, einen Anfang; allein dieser Anfang entspricht dem sogenannten Momente, und ist immer untheilbar; es giebt kein Verändertseyn im Anfange, sondern nur am Ende der Bewegung; man nennt nichts verändert, wenn nicht die Bewegung vorhergegangen ist. Zur Bewegung durch einen bestimmten Raum bedarf es gleichwohl nicht einer unendlichen Zeit, ausser wenn derselbe Raum der Bewegung immer von neuem gegeben wird, wie bey der Bewegung des Himmels. Denn die unendliche Theilbarkeit komt dem Raume, wie der Zeit, nur secundum potentiam zu, nicht actu; ein bestimmter Raum actu kann in einer bestimmten Zeit actu durchlaufen werden, und die Bewegung kann schneller oder langsamer seyn. Dieses Argument war dem Eleatiker Zeno entgegengesetzt.

Arist. arsc. phys. VI.

§. 298.

§. 298.

Die Bewegung (κινησις) überhaupt (Veränderung) scheidet sich in drey Unterarten: a) Veränderung des Orts (φορα, Bewegung im eigentlichen Sinne); b) Veränderung der Grösse (Wachsthum und Abnahme, Mehr und Weniger, αυξησις, φθισις); c) Veränderung der Qualität (Verwandlung, αλλοιωσις). Es giebt keinen Anfang der Veränderungen in der Welt. Aristoteles folgert dieses theils aus der Natur der Veränderung an sich selbst, die immer eine Veränderung voraussetzt, worinn sie selbst ihren Grund hat; theils aus der Ewigkeit der Zeit, die ohne ewige Veränderungen nicht vorstellbar ist. Das Princip des Veränderlichen ist entweder ewig, oder hat einen Anfang. Hat es einen Anfang, so muß eine Veränderung vorhergehn, die den Anfang bestimmte. Will man der Zeit einen Anfang geben, so war sie vorher nicht; dann war eine Zeit, wo keine Zeit war; das widerspricht sich. Das Moment supponirt auch immer die Zeit; es ist das Ende des Vorhergehenden, und der Anfang des Künftigen; ein erstes Moment existirt also nie. Hingegen jede individuelle Veränderung ist endlich, und keine ist unendlich; denn jede ist in bestimte Grenzen eingeschlossen z. E. die Verwandlung durch den Gegensatz der Qualitäten (Weiß und Schwarz);

die

die eigentliche Bewegung (ausgenommen die sphärische, mit der es sich anders verhält) durch Oben und Unten. Die Unendlichkeit der Veränderungen gehört ihnen also nur überhaupt, nicht jeder insbesondre.

Arist. ausc. phys. libb. V. VI. VIII, 1 sq.

§. 299.

Zu jeder Bewegung eines Dinges muß ein äußeres oder inneres Princip vorhanden seyn; im erstern Falle wird das Ding von einem andern Dinge bewegt; im letztern muß es eine Bewegkraft in sich haben, wodurch es ganz oder theilweise bewegt wird; sonst würde ein und dasselbe Ding zugleich bewegen und bewegt werden, was unmöglich ist. Wird etwas von dem Orte (äußerlich) bewegt, so wird es durch ein anderes Ding bewegt, und das Bewegende, weil es selbst bewegt wird, wiederum durch ein anderes. So muß man auf eine letzte Bewegursache zurückkommen, die zwar alles andere bewegt, aber nicht selbst von Etwas Anderem bewegt wird. Ein Progressus der Bewegursachen ins Unendliche kann nicht statt finden, weil es sonst eine unendliche Bewegung in einer endlichen Zeit geben würde. Denn obgleich die

Bewegungen der einzelnen Körper endlich wären, weil bestimte Grenzen sie beschränken, so würde doch der Inbegriff derselben sich in eine unendliche Bewegung verlieren; wenn also alle Bewegungen zu gleicher Zeit erfolgten (was doch geschehen müßte bey dem nothwendigen Caussalzusammenhange des Bewegenden und Beweglichen, so daß auf die erfolgte Bewegung des Einen alles andere bewegt wird), und nun Eines als bewegt vorausgesetzt würde, so müßten alle übrige Bewegungen, da die Bewegung jenes Einen in einer bestimten Zeit geschähe, eine unendliche Bewegung in endlicher Zeit darstellen, was sich widerspricht. **Es existirt demnach Eine erste bewegende Ursache, die selbst unbeweglich ist.** Die wirkliche Bewegursache (nicht die finale) ist immer mit dem Bewegten zugleich vorhanden, wie offenbar erhellt, wenn man die verschiedenen Arten der Bewegung in dieser Hinsicht betrachtet. Doch sind in Ansehung der letztern folgende Unterschiede zu bemerken. Die Verwandlung bezieht sich auf die empfindbaren Qualitäten, weil unter diesen allein eine Contrarietät ist. Auf die Veränderung der Figur bezieht sich die Verwandlung nicht. Das Erz zur Statue ungeformt heißt nicht mehr Erz, aber es behält den Namen, es mag kalt oder warm seyn. Auch das Entstehn und Vergehn als solches nennt man nicht Verwandlung, ob-

gleich

gleich die Verwandlung mit beyden verbunden ist. Eben so wenig giebt es eine Verwandlung bey den Tugenden und Fehlern der Seele, wie des Körpers. Denn die Tugend ist eine Vollkommenheit, und das Annähern zur Tugend ist so wenig eine Verwandlung, wie das Zurücksinken von derselben. Auch sind die Tugenden und Fehler zu den logischen Verhältnißbegriffen zu rechnen, bey denen keine Bewegung gilt. Endlich Verwandlung und Bewegung überhaupt läßt sich auch nicht von der Erwerbung der Wissenschaft prädiciren; im Gegentheile wird die Seele nur durch Muße, Ruhe, und Stille der Leidenschaften klug und weise. — Die eigentliche (örtliche) Bewegung ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Die einfache scheidet sich in zwey Unterarten: a) Die Bewegung in gerader Richtung b) die kreisförmige. Sie ist den einfachen Körpern eigen, und das sind nach A. diejenigen, die das Princip der Bewegung in sich haben, als welche eben deswegen nur eine einfache seyn kann. Daß A. die kreisförmige Bewegung für eine einfache erklärte, hat darinn seinen Grund, weil bey derselben der bewegte Körper keinen Ort hat, in welchem er für sich ruhen müßte; daher muß er das Princip und den Zweck der Bewegung in sich selbst haben. Zusammengesetzte Bewegung haben diejenigen Körper, welche aus verbundenen einfachen bestehn, und wo sich die Bewegung

nach

nach der Natur der größern Kraft richtet. Die ganze Distinction beruht auf der Verschiedenheit des Princips der körperlichen Bewegung, danach dieses innerhalb oder außerhalb dem Dinge angetroffen wird.

Ausc. phys. lib. VII. VIII, 4. 8. 9. De coelo I, 2 sq. Cf. *Vater* Vindic. theol. Aristot. p. 7.

§. 300.

Schon aus den Begriffen der Verschiedenheit der Bewegung einfacher Körper erhellt, daß es eine **kreisförmige** Bewegung geben müsse, und dies wird auch durch die Erfahrung aufs einleuchtendste bestätigt. Der **Himmel** nämlich bewegt sich im Kreise, und kann sich seiner Natur nach nicht anders bewegen. Es folgt hieraus auch, daß etwas **Festes** und **Ruhendes** vorhanden seyn müsse, um welches herum die Bewegung geschieht, und das ist unsere **Erde**. Man sieht hier, wie A. nicht bloß durch die Täuschung der sinnlichen Anschauung, sondern auch durch Schlüße aus angenommenen Begriffen geneigt wurde, sich für die gemeine Vorstellungsart vom Umlaufe des Sternhimmels um die Erde, und gegen die Pythagoreische der Copernicanischen verwandte, zu erklären*.

Zum Irdischen gehört alles, was sich in gerader Richtung nach dem Mittelpuncte hin bewegt. Vermöge des Gegensatzes muß es aber auch ein Element geben, das dem Irdischen entgegensteht seiner Natur nach, und deßen Bewegung vom Centrum in die Höhe gerichtet ist. Dies ist das Feuer. Was sich durch sich selbst zum Centrum hinbewegt, ist schlechthin schwer; was sich vom Centrum ab in die Höhe bewegt, ist schlechthin leicht. Diesen beyden (der Erde und dem Feuer) sind wiederum zwey andere Elemente entgegengesetzt, die nicht schlechthin leicht oder schwer sind; das Wasser ist leichter, als die Erde, und die Luft ist schwerer als das Feuer, aber leichter, als die übrigen Elemente. Die Materie des Himmels (Aether), deßen natürliche Bewegung die kreisförmige ist, da sie keines jener Elemente ausmacht, auch nicht aus ihnen besteht, (denn keines derselben bewegt sich im Kreise), ist weder schwer noch leicht, und läßt sich daher nicht weiter charakterisiren, als daß sie vortrefflicher und göttlicher ist.

* Vergl. *Montucla* Histoire des Mathematiques T. I p. 204. *Bailly* histoire de l'astronomie ancienne liv. IX, §. 11. Die classischen Stellen des Aristoteles selbst sind in den Büchern de coelo I, 3. II, 3 III, 3. sq. IV, 6. Für eine weitere Entwickelung der Aristotelischen Meynungen von der Natur

der

der Elemente ist hier nicht der Ort. Cf. Arist. de gen. et corrupt. II, 2 sq. Von den Neuern hat sich am ausführlichsten darüber verbreitet Sprengel in der pragmatischen Geschichte der Arzneykunde Th. I. S. 339. Vergl. Tiedemann Geist der spec. Philosophie S. 285.

§. 301.

Den Himmel überhaupt nimmt Aristoteles in einem weitern und einem engern Sinne. In jenem enthält er mehrere Sphären, deren eine über der andern ist, und wovon diejenige, welche unsere Erde zunächst umgiebt, die Sonne nebst den Planeten in sich begreift. Diese bewegt sich von Abend gegen Morgen und vollendet ihre Laufbahn in einem Jahre. Der übrige Sternhimmel bewegt sich täglich im Kreise von Morgen gegen Morgen, und diese Bewegung des Sternhimmels überhaupt komt auch noch der Sonne und den Planeten außer jener ihnen eigenthümlichen zu. Im engern Sinne bezeichnet der Himmel die äußerste Sphäre, die vollkomner, als alle übrigen, ist, und von welcher alle Bewegung ausgeht. Der Himmel überhaupt ist also nicht unendlich, eben weil er eine Sphäre ist, und die Unendlichkeit sich nicht mit dem Begriffe eines Cirkels ver-

trägt, da die Entfernung keines Theiles der Peripherie vom Centrum unendlich seyn kann. Jenseit des Himmels ist nichts. Gesetzt auch, daß die einfachen Körper durch innere oder äußere Kraft über die letzte Sphäre hinausgerissen würden, so würde ihnen doch die natürliche Bewegung im Kreise eigen bleiben, und vermöge derselben würden sie in der Himmelssphäre erhalten. Die Elemente aber, welche sich in gerader Richtung bewegen, sind an ihren eigenen Ort gefesselt, die Erde in der Mitte, das Feuer in der Höhe, Wasser und Luft zwischen beyden. Die Schwere oder Leichtigkeit dieser kann nicht unendlich seyn, sondern, wie das Schwere an dem Centrum eine Grenze hat, muß auch das Feuer eine Grenze der Höhe haben, zu der es hinaufsteigen mag. Der Himmel also umschließt das ganze Universum; jenseit deßelben ist das absolute Nichts, von dem man weder einen Ort, noch ein Leeres, noch eine Zeit, prädiciren kann, weil diese Prädicate nur von der Körperwelt gelten mögen. Daher existirt auch nur Eine Welt; denn der Himmel befaßt alle Materie. Auch ist der Himmel unveränderlich und ewig. Bey einander entgegengesetzten Dingen kann es sich ereignen, daß das eine bald vorhanden ist, bald nicht; und hierinn liegt der Grund der Veränderlichkeit der Elemente. Der Kreisförmigen Bewegung ist nichts entgegengesetzt; es ist

nichts

nichts da, worein sie übergehn könte; denn dessen Natur in Bewegung im Kreise besteht, das durchläuft immer dieselben Puncte, es mag getrieben werden, wohin es will; und die Himmelsmaterie ist auch durchaus keiner Veränderung empfänglich, da ihr die Eigenschaften der übrigen Elemente abgehn, sie weder schwer, noch leicht ist, u. s. w. Dieses bestätigt ebenfalls die Erfahrung, die kein Beyspiel zeigt, daß jemals ein Stillestand oder eine Veränderung in der Bewegung des Himmels statt fand.

Am bestimmtesten und gründlichsten sind hierüber die Erörterungen des Hrn. Vater (Vindic. theolog. Arist. p. 8 sq.), wo auch die classischen Stellen des A. citirt sind. S. die Note zu §. 300.

§. 302.

Es ist schon oben bemerkt worden, daß Aristoteles den **Raum**, als der Körperwelt anhaftend, so wie die Körperwelt selbst, endlich dachte, hingegen die **Zeit**, als das Maaß der Bewegung, für **unendlich** hielt; das letztere deswegen, weil er die Ewigkeit der Bewegung behauptete. Die Weltweisen vor ihm waren hierüber verschiedener Meynung gewesen. Diejenigen, die eine Unendlichkeit von Welten

statuirten, deren einige entständen, andere untergiengen in beständiger Succession, so wie diejenigen, welche eine und dieselbe ewige Welt glaubten, lehrten auch die Ewigkeit der Bewegung. Hingegen **Anaxagoras** träumte sich ein ursprünglich rohes Chaos, das eine unendliche Zeit hindurch in Ruhe war, bis es der göttlichen Intelligenz gefiel, daßelbe zu sondern und zur Welt zu ordnen; er ließ also die Welt einen Anfang nehmen. **Empedokles** meynte, daß die Welt abwechselnd erzeugt und zerstört werde; in den Intervallen zwischen der zerstörenden Feindschaft, und der zusammensetzenden Freundschaft, sey alles in Ruhe. **Aristoreles** stellte nun für die Ewigkeit der Bewegung folgende sie begründende Raisonnements auf: **Erstlich**: Die Bewegung ist ewig, wenn sie keinen Anfang gehabt hat, und kein Ende nehmen wird. Es ist aber die Bewegung eine Thätigkeit des Beweglichen, sofern dieses beweglich ist; wenn also die Bewegung einmal entstanden ist, so müssen doch die beweglichen Dinge vorher da gewesen seyn, da das Bewegliche immer der Bewegung vorhergeht. Sind die beweglichen Dinge vorher da gewesen, so wurden sie entweder erzeugt, oder sie waren ewig. Ist jenes, so gieng die Bewegung, durch welche sie erzeugt wurden, wiederum vor ihnen her; mithin war die vorher genannte Bewegung, welche die erste entstandene seyn sollte,

noch nicht die erste. Ist dieses, daß die beweglichen Dinge ewig waren, so muß auch die Bewegung ewig seyn; denn es ist nicht zu vermuthen, daß bewegliche Dinge eine unendliche Zeit ohne Bewegung gewesen seyn sollten. Wären auch die Bewegursache und das Bewegliche in Ruhe gewesen, so ist doch auch für diese Ruhe eine Ursache erfoderlich; denn die Ruhe ist Privation der Bewegung, und supponirt also selbst wieder die Bewegung. Da man also die erste Bewegung nicht ausfindig machen kann, so muß sie ewig seyn. Zweytens: Auch die Zeit ist ewig, worinn alle Philosophen einstimmig sind; jedes Moment ist in der Zeit, ist nicht der Anfang derselben; nun ist aber die Zeit das Maaß der Bewegung, und ohne diese würde keine Zeit existiren; also muß auch die Bewegung ewig seyn. Drittens: So wie Bewegung und Zeit nie angefangen haben, können sie auch nie aufhören; die Zeit nicht, weil das Moment nach jeder Zeit, und die Zeit nach jedem Momente ist; die Bewegung nicht, weil es doch nach der letzten eine Bewegung geben würde, indem, wenn die Bewegung aufhörte, das Bewegliche mit zerstört werden müßte, oder übrig bliebe; würde es mit zerstört, da kein Ding in das Nichts übergehn kann, so müßte es in ein anderes Etwas übergehn, was nicht ohne Bewegung geschehn könte; bliebe es übrig, so würde das Bewegliche in ewiger Ru-

he seyn, was seiner Natur zuwider ist. Anaxagoras und Empedokles, wie A. erinnert, konten ihre Sätze nicht begründen. Doch war das Raisonnement des Letztern noch vernünftiger, sofern er ein wechselseitiges Verhältniß der Bewegung und Ruhe anerkannte; anstatt daß der Erstere den Naturlauf aufhob, und auf eine unendliche Ruhe eine unendliche Bewegung folgen ließ. Denn es findet gar kein Verhältniß der unendlichen Ruhe zur unendlichen Bewegung statt; auch ist die Bewegung der Natur immer durch Gesetze bestimmt, der leichten Körper in die Höhe, der schweren niederwärts; von diesen giebt Anaxagoras keinen Grund an, und eben so wenig davon, warum die göttliche Intelligenz gerade zu dieser, und nicht vielmehr zu einer andern Zeit, das Chaos sonderte.

S. die vorher angeführten Stellen. Cf. Arist. ausc. phys. VIII, 1. Es ist wohl zu merken, daß das achte Buch der Auscultationen des Aristoteles zwar von der obersten Ursache der Bewegung handelt, aber nur, sofern diese als immanentes Princip, vorgestellt wird. Von der obersten Weltursache, als transscendentem Principe handelt A. in der Metaphysik (Theologie). Dies ist zugleich ein Beweis, daß jenes achte Buch der Physik nicht zu den Büchern über die Metaphysik gehört, wohin es beym ersten Blicke scheint gerechnet werden zu können. — Uebri-

brigens will ich hier noch einige vom A. berührte Gründe gegen die ewige Bewegung, und seine Widerlegungen derselben, beybringen: A. Alle Veränderung und Bewegung ereignet sich nur unter Contrarietäten; keine Bewegung kann also ewig seyn; denn sie wird durch die Contraria selbst begrenzt. Gegengrund: Das Consequens ist richtig, aber das Antecedens nicht schlechthin; die Bewegung des Himmels ist keine Bewegung unter Contrarietäten; diese ist also ewig. B. Wir sehen oft in einzelnen Fällen, daß nach der Ruhe die Bewegung beginnt; dies hat also auch im Universum geschehn können. Gegengrund: Was ruhte, muß von einer äußern Ursache bewegt werden, damit es in Bewegung komme; diese äußere Ursache setzt für ihre eigene Bewegung eine andere Ursache voraus u. s. w. C. Ein Thier (die Welt im Kleinen) bewegt sich, nachdem es geruht hat; also kann auch im Universum die Ruhe vor der Bewegung hergegangen seyn. Gegengrund: Damit das Thier sich bewege, muß es durch einen äussern Gegenstand dazu gereizt seyn. Auch erfodert die örtliche Bewegung des Thiers allemal Respiration oder doch Nutrition; mithin ist das Thier doch immer in Bewegung. Nimmt man ihm die Bewegung der Nutrition, so nimmt man ihm zugleich das Leben. S. Ausc. phys. VIII, 2.

§. 303.

Mit der angenommenen Ewigkeit der Bewegung sind inzwischen noch nicht alle Schwierigkeiten gehoben, die hier der forschenden Vernunft begegnen. Es entsteht die Frage: Wie verhalten sich die Dinge selbst in Ansehung der Bewegung und Ruhe unter einander? — Entweder werden alle unaufhörlich bewegt, oder alle ruhen immer, oder es werden einige bewegt, und einige ruhen. Daß alles in unaufhörlicher Bewegung (im beständigen Fließen und Hinschwinden) sey, wie Heraklit und Kratylus meynten, dem widerspricht die Erfahrung. Berge und Felsen ruhen auch, der Stein beharrt in demselben Zustande der Härte eine gewiße Zeit hindurch, die Elemente ruhen in ihren Orten. Auf der andern Seite zeigt aber auch das Phänomen der Bewegung, daß nicht alles in steter Ruhe sey. Demnach bleibt zu untersuchen übrig: ob Alles zuweilen bewegt werde und ruhe, oder nur einige Dinge; oder ob einige Dinge immer ruhen, andere immer bewegt werden? — Die Dinge bewegen und werden bewegt entweder durch sich selbst (per se), oder von außen (per accidens). Was durch sich selbst bewegt wird, wird entweder von sich selbst bewegt, wie die Thiere, oder von Etwas Anderem, wie leblose Dinge. Liegt das Princip der Bewegung in den Dingen selbst,

so

so ist diese natürlich, wie der schweren Körper niederwärts; liegt es nicht in ihnen, so ist sie widernatürlich, wie des Feuers niederwärts. Alles also, was bewegt wird, wird durch Etwas Anderes bewegt, selbst bey den Thieren, wo man das Bewegende und Bewegte (Seele und Körper) unterscheiden kann. Die natürliche Bewegung der leblosen Dinge weicht von der belebten darinn ab, daß diese willkührlich ist, und unmittelbar von den Dingen selbst ausgeht, jene in der Möglichkeit bestimmter eigenthümlicher Thätigkeiten des leblosen Dinges besteht, um den natürlichen Ort zu erreichen. Diese Möglichkeit aber ist zwiefach. Sie bezieht sich entweder auf den Uebergang des Möglichen zum Wirklichen (potentia ad actum primum), oder auf die Thätigkeit des Wirklichen selbst (potentia ad actum secundum). Die leztere findet allemal statt, wenn sie durch nichts gehindert wird; die erstere nicht. So enthält das kalte Holz die Möglichkeit Feuer zu werden (potentia actus primi, potentia remota), es enthält aber auch die Wirklichkeit des Brennens, nachdem es Feuer geworden ist (potentia actus secundi, potentia proxima). Als Feuer wird das Holz immer verbrennen, falls es nicht gehindert wird; daß es Feuer werde, ist nicht nothwendig. Derselbe Fall ist bey dem Schweren und Leichten. Das Schwere z. B. Wasser, enthält die Möglichkeit des

ten, etwa Luft zu werden (actus primus), sobald es Luft geworden, enthält es die Wirklichkeit der Bewegung in die Höhe. Diese Wirklichkeit (den actum secundum) bringt nun die erzeugende Ursache hervor, die zuerst (actu primo) den Körper schwer oder leicht machte. Mithin hängt der actus secundus immer von dem actus primus ab, und dieser wird durch die erzeugende Ursache hervorgebracht. Alles also, was bewegt wird, sey es nun von sich selbst (willkührlich), oder von der Natur (natürlich), oder von äußerer Gewalt (widernatürlich), wird durch Etwas Anderes bewegt. — Das Bewegende wird entweder von einem Andern bewegt, oder bewegt und ist für sich selbst unbeweglich. Es muß aber in den bewegenden Dingen nothwendig ein Erstes **Unbewegliches** geben, weil man sonst genöthigt ist, einen Progressus ins Unendliche anzunehmen, wodurch alle Bewegung unerklärlich wird. Schon bey den Thieren muß man ein Erstes Unbewegliches statuiren, das der Quell aller ihrer Thätigkeiten ist. — Bey dem Unbeweglichen, als dem Principe der Thätigkeit der Thiere, kann man gleichwohl die Untersuchung nicht abschneiden, indem dadurch der erste Urheber aller Bewegung noch nicht bestimmt ist. Die Thiere bewegen zufällig, sie werden durch die beweglichen Gegenstände, auf welche sie wirken, afficirt, sie bringen auch die

Be=

Bewegung, welche sie veranlassen, nicht ganz durch sich selbst zu Stande, und können noch weniger eine **stetige** Bewegung erzeugen, da sie zur Erholung der Ruhe bedürfen, und entstehn und wieder vergehn. Demungeachtet ist eine stetige und ewige Bewegung in der Welt vorhanden. Die Ursache derselben kann in der Sinnenwelt selbst nicht gefunden werden. Es muß also eine erste unbewegliche Ursache der Bewegung existiren, die von nichts anderm abhängt, ewig und unzerstörbar ist, von Ewigkeit thätig, und da durch Bewegung Alles, was ist, sein Daseyn hat, die ewige Ursache der ewigen Welt ist, und diese durch die stete Bewegung des Himmels im Gange erhält. Kreisförmige Bewegung des Himmels ist nämlich die einzige, die von Ewigkeit zu Ewigkeit stetig seyn kann, da alle andere Arten der Bewegung in bestimmte Grenzen eingeschlossen sind. So wurde vom Aristoteles das obige Problem folgendermaaßen entschieden: **Erstlich**: Einige Dinge werden immer bewegt; dahin gehört der **Himmel** (der Inbegriff der äußersten Sphären), als welcher zunächst durch die oberste Ursache, die sich immer gleich ist, und immer eine und dieselbe einfache Bewegung hervorbringt, in Thätigkeit erhalten wird. **Zweytens**: Die oberste Ursache der Bewegung selbst ist ewig unbeweglich. **Drittens**: Einige Dinge werden

bewegt, andere ruhen. Diese machen die sublunarische Welt aus, die von der obersten Ursache so regiert werden, daß sie bald Ruhe, bald Thätigkeit empfangen.

Ausc. phys. lib. VIII. Einige alte Schriftsteller, namentlich Cicero und Sextus, haben den äußersten Himmel für die Gottheit des Aristoteles gehalten, und daher rühren die Beschuldigungen des Naturalismus und Atheismus die einige Neuere auf unsern Philosophen geworfen haben. S. *Ioach. Lange* causa Dei et religionis naturalis adversus Atheismum. (Halae 1723). *I. G. Walch* de Atheismo Aristotelis in den Parergis Academicis. Sehr gründlich aber hat ihn außer den Herrn Meiners (Hist. doctr. de vero Deo Vol. II Sect. 7) und Fülleborn (Beyträge St. III. S. 86) Hr. Vater in seiner öfter erwähnten Abhandlung über die Aristotelische Theologie vertheidigt.

§. 304.

Vor der weitern Erörterung des Aristotelischen Begriffes von der obersten Ursache der Bewegung und des wirklich vorhandenen Universums, ist noch die Lehre des A. von dem Verhältniße der Bewegung des Himmels zu den übrigen Arten der Bewegung und der Mannichfaltigkeit

keit der Körperwelt einzuschalten. Es könte scheinen, als ob vermöge der sphärischen Bewegung, welche die Grundbewegung des Universums ist, nur diese Eine Art der Bewegung überhaupt, und mithin nur Eine Gattung von Körpern (der Himmel allein), vorhanden sey. Allein eben weil der Himmel sich in einem Kreise herumdreht, muß der Mittelpunct, um welchen er sich dreht (die Erde), ruhn, und aus dem Daseyn der Erde folgt, wie oben gezeigt ist, dem Principe des Gegensatzes gemäß, das Daseyn des Feuers, der Luft und des Wassers. Diese Elemente aber gehn in einander über, drücken Entstehn und Vergehn aus, und daher müssen auch andere Arten der Bewegung außer der sphärischen sich ereignen. Die oberste bewegende Ursache wirkt hier mittelbar. Sie theilt dem nächsten Medium, der Luft, eine Bewegkraft mit; diese wirkt wiederum auf die nächsten Theile eine Zeitlang fort, wiewohl nach und nach schwächer, bis sie sich zulezt ganz verliert, und die bewegten Dinge in Ruhe kommen. Diese Bewegung ist also nicht stetig, und betrifft bloß die sublunarische Welt, die bald sich bewegen, bald ruhen kann. Sie ist auch wegen der Verschiedenheit der Medien, die successiv bewegt werden, nicht regelmäßig und einformig; im Anfange fortreißend und geschwind, zulezt immer langsamer und kraftloser. Dahingegen der Himmel sich beständig auf gleiche

che Weise fortbewegt. Uebrigens ist der Himmel durch seine Bewegungsart, und, sofern er alles Vorhandene umschließt, das ganze Universum, eine runde Kugel. Dies sucht A. noch durch mehr Gründe darzuthun. Nicht nur ist der Cirkel die vorzüglichste Figur, weil er lediglich durch Eine Linie eingeschlossen wird, die keines Zusatzes fähig ist, also eine einfachere und vollkommnere Form hat, anstatt daß alle geradelinichten Figuren durch mehr Linien eingeschlossen werden, und jede gerade Linie einen Zusatz gestattet; sondern es ist auch außer dem Himmel kein Raum, welcher gleichwohl seyn müßte, wenn der Himmel nicht rund wäre, indem ein eckigter Körper beym Herumdrehen nicht gleichen Raum einnimmt. Dazu komt, daß die obern Elemente die Kugelfigur des Universums in der Erfahrung bestätigen. Das Wasser fließt in einen niedern Ort so lange, bis es mit dem zunächst liegenden gleiche Höhe hat. Den Himmel selbst stellte sich Aristoteles als eine körperliche Sphäre vor, an welcher die Gestirne befestigt sind. Diese Gestirne bestehn ebenfalls aus der Materie des Himmels, nicht aus Feuer. Dieses und die Hitze der Luft wird durch die heftige Bewegung bewirkt.

Arist. de coelo lib. II. Durch die neuere Kosmophysik ist diese Aristotelische Theorie sehr berichtigt, und großentheils verdrängt wor-

worden. Vergl. Tiedemann's Geist der spec. Philos. B. II S. 253.

§. 305.

Von der obersten Ursache der Bewegung gab Aristoteles in der Physik noch folgende Prädicate an: Erstlich: Die Bewegung, welche der Grund aller übrigen ist, oder durch welche alle übrigen bestimmt werden, ist die Bewegung des Himmels. Diese ist nur eine einzige, weil sonst die Bewegung des Universums keine ewige stete Bewegung seyn würde. Sie ist ferner eine sphärische, weil nur in der Kreisbewegung nichts Oberes und Unteres, nichts Vorderes und Hinteres, nichts dem andern Entgegengesetztes, ist. Sie ist ewig und unendlich der Zeit nach. Zweytens: Von der Grundbewegung des Himmels ist der Urheber derselben verschieden. Dieser kann nur unkörperlich vorgestellt werden. Er ist, als bewegend und doch selbst unbeweglich, untheilbar und ohne alle Grösse. Sein Wesen besteht in reiner Wirksamkeit, indem er selbst durch nichts afficirt werden kann. Drittens: Es komt ihm unendliche Macht zu, denn er ist Urquell aller Kräfte im Universum, und ihrer Thätigkeit, überhaupt. Auch deswegen kann er keine Grösse haben; denn eine unendliche Macht kann nicht

einem Dinge von bestimmter Grösse eigen seyn; von unendlicher Grösse aber ist nichts. Viertens: Die äußerste Sphäre des Himmels ist ihm am nächsten. Diese hat daher auch die schnellste Bewegung, und deswegen kann man sagen, daß hier das Göttliche im Universum seinen Sitz habe. So ist der Ausdruck des Sextus zu verstehn (Pyrrhon Hypotyp. III, 24. S. 218. Adv. Mathem. X S 33): die Gottheit des Aristoteles sey το περας τε ουρανε.

Auscult. phys. lib. VIII. sub fin. — Aristoteles dachte sich also nach physischen Principien die Gottheit weder als Weltschöpfer (der Materie nach), noch als Weltbaumeister (der Form nach), sondern als Weltbeweger, wobey Materie, Form und Privation in ihrer von Ewigkeit her möglichen Wirksamkeit, vorausgesetzt wurden. Nur insofern behauptete er neben der ewigen Gottheit die Ewigkeit der Welt. Des Namens Gott (θεος) bedient er sich in der Physik vom Urheber der Weltbewegung nicht. Vergl. zur Kritik der Aristotelischen Vorstellungsart Fülleborn's Abhandlung über die natürl. Theologie des A. (Beyträge St. III). Tiedemann's Geist der specul. Phil. a. a. O.

§. 306.

Bisher ist der Weg verzeichnet worden, welchen A. zur Bestimmung der Naturprincipien, und der obersten Ursache ihrer Wirksamkeit, genommen hatte. Bey jenen Principien aber blieb immer noch das Problem übrig, was das Ding an sich sey, welches zuletzt in ihnen zum Grunde liege, und wie dieses mit der obersten Ursache zusammenhänge. Auch hatte A. der letztern alle körperlichen Eigenschaften abgesprochen, und sie doch für Ursache der Bewegung erklärt. Das Wesen derselben bedurfte also auch noch einer tiefer eindringenden Forschung. Ohnehin existiren Intelligenzen in der Welt, die als Intelligenzen ein unbewegliches Princip der Bewegung enthalten, wiewohl es evident ist, daß sie nicht absolut durch sich selbst vorhanden sind. Demnach erhebt sich auch hier die Frage, in welcher Verbindung die Intelligenzen mit der obersten Ursache gedacht werden müssen? A. fühlte also das Bedürfniß zur vollständigen Erklärung der Natur über die Natur hinauszugehn, das Bedürfniß einer transscendenten Speculation. Indessen betrachtete er dieselbe mehr wie ein Wagestück, als wie eine wirkliche Wissenschaft. Er nannte sie die erste, die **höchste Philosophie**, die **Wissenschaft der Wissenschaften**, gleichsam die Seele aller Erkentniß (xxy). Wir nennen

sie Ontologie und rationale Theologie. (Metaphysik).

Seinen Begriff von der höchsten Philosophie und ihrem Gegenstande entwickelt A. sehr deutlich im Anfange des vierten und sechsten Buches der Metaphysik. Man muß dieselbe aber nicht mit den *εγκυκλιοις φιλοσοφημασι περι τα θεια* (de coelo I, 3) verwechseln; denn unter diesen verstand er wahrscheinlich nur die gangbaren philosophischen Begriffe von der Gottheit, nicht seine eigene Theologie. — Hr. Tiedemann hat sich selbst die Darstellung, und den Lesern die Auffassung, der theoretischen Philosophie des A. dadurch sehr erschwert, daß er von der Erörterung des Aristotelischen Begriffes der Substanz anhob, womit er vielmehr hätte enden sollen. Auch erscheint dabey das System des A. in ganz verkehrter Ordnung, und es ist unmöglich einzusehn, wie A. es bildete.

§. 307.

Ein Ding überhaupt (*ov*, ens) ist dem Aristoteles alles, was als vorhanden vorgestellt wird und werden kann. Es läßt sich theils nach seinen wesentlichen Attributen betrachten, sofern es durch die Kategorieen bestimmt

wird, theils nach zufälligen Merkmalen; in der letztern Hinsicht aber ist es nicht Ding an sich (ens per se), sondern zufälliges Ding (ens per accidens, κατα συμβεβηκος). Von den zufälligen Dingen giebt es keine Wissenschaft. Die wesentlichen Attribute des Dinges sind Substanz, Qualität, Quantität, Wirken, Leiden, Ort, Zeit, Verhältniß. Diese setzen inzwischen immer noch ein Subject voraus, welchem sie als Attribute zukommen, und welches das Ding im strengsten Sinne, die erste und eigentliche Substanz ausmacht. Diese ist allein für sich; die übrigen Attribute werden nur auf sie bezogen, sind nur durch sie da, und können nicht von ihr (dem Subjecte) gesondert werden; daher auch jene vor diesen immer in der Erkentniß hergeht. Aristoteles nennt das Ding an sich in dieser Bedeutung το τι, το τι ην ειναι, was die Scholastiker in der Folge durch Quiddität (Wesenheit) bezeichneten. Was ist aber wiederum diese Quiddität? Ist sie die Materie, oder die Form der Erscheinung, oder die Verbindung beyder zur Substanz? Daß die (Platonische) Idee des Dinges, oder eine Zahl, die Wesenheit des Dinges selbst constituire, waren Meynungen, die Aristoteles aus den oben angezeigten Gründen verwarf (§§. 282. 283). Die Materie ist unstreitig Ding; denn alle Erscheinungen enthalten Materie, und alle Ver-

änderung enerfodern ein Substrat, an dem sie vorgehn; aber sie ist kein **wirkliches** Ding, sondern nur die **Möglichkeit** Ding zu werden (ens potentiâ). Wiederum die Form ist unstreitig **Ding**; sie ist die **Wirklichkeit** der Materie (ens actu), aber als Ding ist sie nicht wirklich von der Materie trennbar, sondern nur logisch. Ein jedes **Ding**, als solches, begreift demnach zugleich Materie und Form, jene als Geschlecht, diese als Differenz, jene als potentielles, diese als actuelles Ding. Es fließt inzwischen, wie A. erinnert, hieraus nicht, daß die Substanz aus zwey Dingen (Materie und Form) zusammengesetzt sey; eben weil Materie nur ein Mögliches ist, und ohne die Form nie wirklich werden kann, und umgekehrt die Form ohne die Materie nichts ist (denn das Wirkliche muß möglich seyn), kommt aus der Verbindung von Materie und Form doch nur Eine Substanz heraus.

Arist. Metaph. lib. IV. VII, 1. sq. V, 8. VIII, 1 sq. Man sieht hier offenbar, wie A., indem er vom Satze des Widerspruchs als Grundsatze der Metaphysik ausgieng, statt eine Ontologie aufzustellen, nur eine logische Exposition der reinen Verstandesbegriffe machte. Es ist gar nicht zu verwundern, daß er sich so gut half, wie er konte, und das Unbefriedigende seiner ontologischen Grunderklärungen, deßen Ahnung ihm doch gewiß, nicht gemangelt hat, nicht weiter auf-

aufdeckte, da ihm, sofern er einmal erkennbare Ding; an sich setzte, keine andere Erklärungen übrig blieben. Soviel erhellt doch aus seiner Theorie des Erkentnißvermögens, daß er einen wahren Begriff des objectiven Realen unabhängig von unserer Erkentnißart, für unmöglich hielt. — Die Gewißheit des Satzes vom Widerspruche, als obersten Grundsatzes des Denkens und Erkennens, sucht er besonders zu begründen, namentlich gegen den Heraklit und Protagoras. S. Bräudlin's Geschichte des Skepticismus B. I. S. 228.

§. 308.

Daß die Substanz (das wirkliche absolute erkennbare Ding) aus der Verknüpfung von Materie und Form bestehe, glaubte A. dargethan zu haben. Hiedurch aber entstand das Bedürfniß einer Erörterung des Princips, wodurch diese beyde verknüpft werden. Dieses Princip heißt überhaupt **Vermögen** (δυναμις, potestas) Es ist entweder ein Vermögen zu **leiden**, oder ein Vermögen zu **wirken**; im erstern Falle Princip der Veränderung in einem Anderen, oder wenn die Veränderung in demselben Subjecte ist, soferne dieses als ein Anderes vorgestellt wird; im andern Princip der Veränderung von einem andern. Das thätige Vermögen zu heilen kann zwar in dem Geheilten seyn, weil sich Jemand selbst heilen kann; aber sofern er geheilt wird (leidet), ist es nicht in ihm.

Das leidende Vermögen setzt immer ein thätiges voraus; dieses ist also das erste Vermögen; wiewohl jenes ebenfalls ein eigenes Princip erfodert, ohne welches dieses sich nicht äußern könte; jenes also nicht der Grund von diesem ist. Das Vermögen, als solches, geht immer vor der Wirkung her. Es kann demnach vorhanden seyn, ohne sich zu erweisen; da hingegen nichts wirklich werden kann ohne Vermögen. Die **Materie** hat das **Vermögen** zu leiden (potestas passiva); die **Form** das **Vermögen zu wirken** (potestas activa). Aeussert sich die Form in Wirksamkeit, so ist sie ενεργεια, actus; leidet die Materie durch Einwirkung der Form wirklich, so ist sie passio κατ' ενεργειαν. In diesem Sinne, sagt **Aristoteles**: Die Form ist mehr Substanz als die Materie, ob sie gleich nicht allein Substanz ist; denn jene ist es eigentlich und vornämlich, die das objectiv Mögliche in actum, in die **Wirklichkeit** des Leidens sowohl als der Thätigkeit, versetzt. Damit das **Vermögen** der Form in **Wirksamkeit** übergehe, ist das selbstständige Princip der Bewegung, die **Entelechie**, nöthig. Alle leblose, lebende und vernünftige Wesen haben **Vermögen** zu leiden und zu wirken; aber in den leblosen ist keine **Entelechie**; ihr Vermögen muß also durch eine äußere Entelechie zur Wirksamkeit bestimmt werden. In den lebenden und vernünftigen Wesen findet eine Entelechie statt,

nur

nur mit dem Unterschiede, daß sie in den vernunftlosen bloß auf Eine bestimmte Art der Thätigkeit gerichtet ist, in den vernünftigen aber freye Wirksamkeit (auch das Entgegengesetzte von dem, was gethan wird, thun zu können) hat. Noch macht Aristoteles einen dreyfachen Unterschied zwischen natürlichen, mechanischen, und wissenschaftlichen Vermögen. Zu den erstern gehört z. B. das Vermögen der Sinnlichkeit; zu den zweyten z. B. das Vermögen, die Flöte zu blasen; zu den dritten das Vermögen zu jeder Kunst und Wissenschaft, als Sache der Erkentniß. Die beyden letztern Gattungen der Vermögen supponiren immer schon gewiße vorhergegangne Handlungen, Uebung und Studium; die erste Gattung supponirt sie nicht. Ferner die natürlichen vernunftlosen Vermögen zeigen sich nothwendig wirksam, wenn das leidende und thätige Princip im gehörigen Verhältniße sind, und kein Hinderniß obwaltet. Die Vermögen vernünftiger Wesen, als solche, zeigen sich nicht nothwendig wirksam wegen der damit verbundenen Freyheit. Eine besondere Art des Vermögens eines Subjects heißt ἕξις, habitus. Hierunter wird aber auch wohl der Inbegriff aller Vermögen des Subjects verstanden.

Metaph. IX, 1. sq. cf. lib. V und oben §. 291.

§. 309.

Eine Reihe von einander abhängiger Erscheinungen bedarf einer ersten Ursache, durch welche die Mittelglieder selbst erst Ursachen werden. In dieser Reihe aber läßt das **Vor** und **Nach** mehr verschiedenen Bestimmungen zu. Ist ein erster Punct da, oder wird er gesetzt, von dem die Reihe anhebt, so heißt dasjenige **vor** dem Andern, was diesem Puncte der Zeit, dem Orte, der Bewegung nach, näher ist, so wie nach dem andern, was von ihm entfernter ist. Ferner: **Vor** dem andern ist dasjenige, was in der **Erkenntniß** vorhergeht. So ist für den **Verstand** das Allgemeine **vor** dem Besondern, das Accidens eher, als das Subject mit dem Accidens. Hingegen für die objective **Existenz** geht das Besondere **vor** dem Allgemeinen her. Endlich: **Vor** dem Andern ist dasjenige, was der **Natur** nach eher ist. So ist die Substanz eher als das Accidens; in Ansehung des möglichen Seyns geht der Theil vor dem Ganzen her; in Ansehung des wirklichen Seyns das Ganze vor den Theilen. Hieraus fließt nun, daß in Beziehung auf die Erkentniß des Verstandes allemal das Wirkliche vor dem Möglichen hergehn müsse, oder daß überhaupt nichts möglich seyn könne, wenn nie etwas Wirkliches war. Jedes Mögliche ist entweder in dem Wirklichen als Folge gege-

gegeben, oder als Bestimmung in ihm enthalten. Ein ewiges und eben daher nothwendiges Ding ist nie ein bloß mögliches; denn es ist keinem Ende seines Daseyns, keiner Zerstörung, unterworfen; es ist wirklich vorhanden. Diese ewigen und nothwendigen Dinge sind also auch die Ersten, denn ohne sie würde gar nichts, auch nichts Mögliches seyn. Das Mögliche gilt nur von Objecten, die entstehn und vergehn können.

Metaph. IX, 8 sq. cf. lib. V, 11. Tiedemann's Geist der spec. Phil. B. II S. 238.

§. 310.

Ist das Subject an sich gut, so ist die Wirklichkeit und Wirksamkeit deßelben besser, als das bloße Vermögen. Denn in dem leztern ist auch die Möglichkeit des Gegentheils enthalten, z. B. in dem Vermögen der Gesundheit die Möglichkeit krank zu werden; anstatt daß die wirkliche Gesundheit sich nicht zugleich mit dem Gegentheile verträgt. Ist das Subject aber an sich böse, dann ist die Wirklichkeit und Wirksamkeit deßelben schlimmer, als das bloße Vermögen. Wiederum, weil in dem Leztern die Möglichkeit des

Ge-

Gegentheils (gut zu werden) enthalten ist, anstatt daß die erstere in der That böse ist, und nicht zugleich gut seyn kann. Alles **Uebel** hat folglich darinn seinen Grund, daß es überhaupt **Vermögen** giebt, bey denen ein **Gegensatz** statt findet, wo nothwendig das Eine Gut, das Andere Böse seyn muß. Bey Wesen, in Ansehung deren ein solcher Gegensatz nicht ist, die bloße reine Wirklichkeit und Wirksamkeit ausdrücken, kann kein Uebel angetroffen werden. Mithin nicht bey den ewigen nothwendigen Wesen, von denen kein Mangel, keine Unvollkommenheit, kein Böses, gelten mag, weil sie nicht als Vermögen (potentiâ), sondern nur actu existiren. (Theorie des Ursprungs vom **metaphysischen Uebel**).

Metaph. IX, 9. sq.

§. 311.

Ein Ding wird **Eins** genannt entweder seinem **Wesen** nach (vnum per se) oder seinen **zufälligen Merkmalen** nach (vnum per accidens). An sich heißt Eins, was in sich selbst zusammenhängt, unter Einem Geschlechtsbegriffe, Einer Definition steht, im eigentlichen und strengsten Sinne aber das Untheilbare.

Ari-

Aristoteles ist hier in der Entwickelung des Begriffes der **Einheit**, wie Tiedemann sehr scharfsinnig gezeigt hat, durch den Sprachgebrauch verführt worden. Er verwechselte die absolute Einheit mit der **Einerleyheit** und **Einfachheit**. Indessen ist doch aus andern Stellen, und auch aus seiner Theorie des Erkentnißvermögens klar, daß er jene als das Princip aller Synthesis nahm. Auch hat er im weitern Verfolge dieser Untersuchungen die Begriffe Identität, Aehnlichkeit, Gleichheit, Contrarietät, umständlicher erörtert, und schärfer von einander gesondert. Es scheint sogar, daß er in dem angeblichen **fünften** Buche der Metaphysik nur die mit jenen Wörtern nach ihren verschiedenen Bedeutungen bezeichneten Begriffe hat sammeln, fixiren und vergleichen wollen, wenn anders die Vermuthung nicht ganz ungegründet ist, jenes fünfte Buch sey das Werk des A. περι των πολλαχως λεγομενων, worauf sich A. selbst beruft, und deßen auch Diogenes Laertius erwähnt.

Metaph. IV, 2. V, 6 sq. Vergl. Ueber die Aechtheit der Metaphysik des Aristoteles S. 36. (Bibl. der alten Lit. und Kunst St. IV).

§. 312.

Aristoteles unterschied drey Gattungen von Substanzen; a) die empfindbaren und veränderlichen (die sublunarische Körperwelt); b) die empfindbaren und unveränderlichen (die himmlischen Sphären); c) die unempfindbaren und unveränderlichen (die reinen Entelechieen, Intelligenzen). Es ist noch übrig, die Natur der leztern, ihr Verhältniß zur obersten Ursache, und die Natur der obersten Ursache selbst, sofern sie auch durch dieses Verhältniß bestimmt wird, genauer anzugeben. Die reine **Entelechie** ist das selbstständige Princip der Bewegung; sie existirt schon in den Thieren, aber nur als an das Gesetz eines einformigen Mechanismus gebundene Kraft; nur in den Menschen ist sie frey, und da ist sie mit der **Vernunft** identisch. Ihr Wesen besteht in Wirksamkeit; sie ist nicht als **Vermögen**, sondern actu vorhanden; sie wird nicht afficirt und leidet nichts, sondern wirkt nur; sie ist daher auch nicht der Zerstörung unterworfen, sondern ist unvergänglich und ewig. Da ihr Daseyn **in den Thieren und Menschen** bloß ein Verhältniß derselben in der Erscheinung ausdrückt, so muß sie vorher existirt haben, als absolute Vernunftkraft, und sofern es eine oberste Ursache aller Bewegung giebt, muß sie ebenfalls, als Princip der Thätigkeit, in dieser ihren

Grund

Grund haben. Jene oberste Grundkraft, die also auch der Grund und Urquell der reinen Entelechieen ist, muß mit den leztern einerley Wesen haben, denn als Körper kann sie nicht vorgestellt werden, weil sie sonst nicht oberste Ursache der Bewegung seyn würde, und nicht der Grund der reinen Entelechieen, der ersten und edelsten Substanzen in der Welt, seyn könte. Die oberste Ursache ist also ewig, unveränderlich, sie ist bloß in Wirksamkeit (actus purus, nicht als Vermögen), sie ist frey von aller Materie und allen Unvollkommenheiten derselben. Sie ist ferner reines Vernunftwesen, unvergleichbar mit der menschlichen Vernunft, die mit dem Körper verbunden ist; ihre Wirksamkeit ist Denken und ihr Denken ist Wirken; sie ist die vollkommenste Intelligenz, die das Beste denkt und wirkt; daher ist sie auch das seeligste Wesen; sie existirt im eigentlichsten Sinne; sie ist die Substanz aller Substanzen. Dieses Wesen ist Gott. Da sie ewig wirksam war, ist auch die Welt, das Werk ihrer Bewegung (nicht ihrer Schöpfung der Materie nach) ewig. Die Materie ist die ewige Möglichkeit der Dinge; die Gottheit ist die ewige Ursache der Wirklichkeit derselben.

Die classischen Stellen über den Aristotelischen Begriff von der Gottheit sind folgende: De coelo II, 12. Ethic. ad Nicom. X, 8.

Ethic. ad Eudem. VII, 12 sq. Magn. Moral. II, 15. cf. *Vater* Vindic. theolog. Arist. p. 40. — Bey den alten Schriftstellern herschen über die Aristotelische Lehre von Gott, wie schon erinnert worden ist, mehrere Missverständnisse, wodurch einige Neuere Geschichtschreiber der Philosophie zu Irrthümern verführet sind. Die Gottheit des A. war nicht eine dem Himmel einwohnende Seele, als die Ursache der Bewegung deßelben (Cudworth. Syst. intell. I. c. 4). Was sich selbst, den Thieren gleich, bewegt, hat immer etwas Körperliches, und die Gottheit ist selbst durchaus unbeweglich und unkörperlich. Eben so wenig war die Gottheit des A. eine Weltseele (Clem. Alex. Protrept. c. 6). Sie ist nur die oberste Ursache der Bewegung des Himmels, durch welche alles Uebrige bewegt wird. Der Epikureer Vellejus beym Cicero (de nat. Deor. I, 13) wirft dem A. eine Verwirrung seiner Begriffe von Gott vor. Aber Cicero hat auch die Aristotelische Vorstellungsart unrichtig aufgefaßt, oder sie durch den Vellejus absichtlich verdrehen lassen, was noch wahrscheinlicher ist. (Vergl. die Skizze der Aristotelischen Theologie in Kindervater's Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von der Natur der Götter B. I. S. 207). Im vierzehnten Buche der vermeynten Arist. Metaphysik (nach Duvall dem XII. cap. 7. 8. 9) läßt A. die himmlischen Sphären, jede besonders von einem besondern Gotte, bewegt werden. Die Götter sind sich dem Wesen

sen nach gleich, und haben die Gestirne zu Körpern. Es findet unter ihnen eine gewiße Rangordnung statt, und alle stehn unter einem obersten Regenten. Hieraus läßt sich die Angabe des Athenagoras (Legat. p. Christ. S. 6. p. 302) erklären, der Kreis der Fixsterne und Planeten sey der Körper der Aristotelischen Gottheit (cf. Stob. ecl. phys. I, 23, 1. ed. Heeren). Allein diese Vorstellungsart ist offenbar dem Aristoteles untergeschoben, und documentirt die Unächtheit des erwähnten zur Aristotelischen Metaphysik gezählten Buches. Sie ist mit andern Lehren des A. von der Natur und Thätigkeit der Gestirne, wie sie in unbestritten ächten Werken deßelben vorkommen, in dem geradesten Widerspruche. So erklärt er schlechthin, die Thätigkeit der Gestirne sey, wie die der Pflanzen. Die Gottheit hingegen, als der Repräsentant des höchsten Gutes, bedarf gar keiner Thätigkeit, indem sie im Besitze und Genuße von Allem ist, um deßen willen die übrigen Dinge wirksam sind (De coelo II. 12). Die ganze Meynung ist daher entstanden, daß A. den einzelnen Gestirnen Bewegkräfte (Seelen) zuschrieb, die in der Himmelsbewegung überhaupt ihren Grund haben. Am gelehrtesten und scharfsinnigsten sind diese Puncte aus einander gesetzt vom Hrn. Vater (Vindic. Theol. Arist. p. 56. sq.).

§. 313.

Wie Aristoteles die Gottheit als die **oberste Ursache der Bewegung** der **Natur** (causa prima efficiens) betrachtete, so stellte er sie auch als die **oberste Endursache** (causa prima finalis) alles Vorhandnen dar. In der **Physik** erörterte er bloß die **Natur** als ein System des Mechanismus der Körperwelt unter Gesetzen, ohne sie überhaupt auf ihren ersten Urheber zurückzuführen. Nun ist aber auch in jedem einzelnen Naturdinge ein Princip der **Zweckmäßigkeit** unverkennbar, und so bildet sich neben der Idee von Mechanismus der Natur (φυσις) auch die Idee eines Wesens, das die Gesetze dieses Mechanismus **dachte** und **anwandte** (νους). Dieses Wesen ist wiederum die **Gottheit**. Daher der Satz des Aristoteles: **Gott** und die **Natur** haben nichts hervorgebracht, das schlechthin überflüßig wäre. Beyde, **Gott und Natur**, machen hier aber ein und daßelbe Wesen aus; Gott ist Urheber der Bewegung und Ruhe in der Körperwelt (**Natur**); Gott ist Urheber der zweckmäßigen Bewegung (**Urvernunft**). Gott enthält also den **Zweck** des Weltalls. "Dem, welcher der Beste ist", sind des Philosophen Worte, "ist keine Handlung nöthig, wodurch er etwas erlange; er hat in sich selbst dasjenige, um dessen willen Alles übrige wirkt". Dieser Zweck, wel-

welchen die Gottheit ausdrückt, ist das höchste Gut; denn er ist es, worauf die Bestrebungen aller Wesen hinzielen. Daher ist Gott durch sich selbst seelig, und noch über die Tugend erhaben. Dem Zwecke der Gottheit sind die Zwecke aller einzelnen Naturdinge, dem höchsten Gute alle übrigen Güter, wonach jene streben mögen, untergeordnet. Die Gottheit verlieh von Ewigkeit her den Naturwesen die Bestimmung, daß sie, jedes nach seiner Beschaffenheit, einen Zweck verfolgen sollten, der mit dem Weltzwecke zusammenträfe. Ob die Gottheit beständig fortfahre, sowohl als Ursache der Bewegung, wie als oberste Endursache, zu wirken, scheint A. nicht genau entschieden zu haben. Nach einigen Stellen (Ausc phys II, 2 sq.) theilte Gott dem Himmel die Natur der ewigen Bewegung zu deßen eigenthümlichen Zwecke mit; hievon hienge denn die zweckmäßige Formung und Erhaltung der Natur überhaupt ab, die also auf ewigen Gesetzen beruhe (**Ewige vorherbestimmte Harmonie**). Nach andern unterhält Gott unaufhörlich die Bewegung des Himmels in Beziehung auf den obersten Endzweck. Doch entspricht das Erstere mehr dem Geiste der Aristotelischen Theologie, und das Andere läßt sich damit vereinigen durch Auslegung. Diesen Begriffen gemäß läßt sich auch die Aristotelische Lehre von der **Vorsehung** leicht festsetzen.

S. die angef. Stellen und Hrn. Vater's Abhandlung S. 52. — Daß A. zuweilen sich nach dem religiösen Volksglauben bequemt, und von Göttern redet, daran muß man in Hinsicht auf deßen eigene Theologie keinen Anstoß nehmen.

§. 314.

Mit des Aristoteles Physik und Metaphysik muß man noch seine Theorie von der Seele verbinden, die theils auf Erfahrungen, theils auf mit seinen Naturprincipien zusammenhängenden Begriffen und Schlüßen aus denselben beruht, und ein nothwendiges Supplement jener beyden philosophischen Disciplinen ist. A. hat die Wichtigkeit der Psychologie sehr bemerklich gemacht; er unterscheidet sie aber nicht in empirische und rationale; weist ihr daher auch keinen Platz in der Metaphysik an, sondern behandelt sie als einen Theil der Naturbeschreibung. In seinen Untersuchungen über diesen Gegenstand herscht große Unordnung; er wirft eine Menge verschiedenartiger Fragen über das Wesen und die Eigenschaften der Seele auf, ohne diese Fragen selbst genauer zu bestimmen, und in gehöriger Folge zu erörtern; er führt eine Mannichfaltigkeit von Meynungen älterer Philosophen über die Seele an, ohne dieselben aus ih-

ren Gründen hinlänglich zu verdeutlichen, und mit erfoderlicher Schärfe und Bündigkeit zu widerlegen; auch seine eigene Lehre vom Seelenwesen ist nicht so dargestellt, daß sie durch die Art der Darstellung selbst Klarheit gewänne. A. nimmt die **Seele** in einer allgemeinen, engern, und engsten Bedeutung. Zur Festsezzung dieser Bedeutungen gieng er von folgenden Sätzen aus: **Erstlich**: Alle existirende Dinge überhaupt kann man **Substanzen** nennen. Sie lassen sich aber in drey Gattungen eintheilen: a) die **Materie für sich** (ein mögliches Etwas überhaupt); b) die **Form für sich** (ein bestimmendes Etwas); c) der **Körper** aus Materie und Form zusammengesetzt (ein bestimmtes wirkliches Etwas). **Zweytens**: Die natürlichen Körper sind theils **leblos**, theils **belebt**. Das **Leben** ist ein von Innen aus bewirktes Ernähren, Wachsen und Absterben. Da der **Körper** das Leben **in sich** hat, so kann er nicht die **Seele** selbst seyn; er ist vielmehr das **Subject** der Seele. Mithin ist die Seele, als vom Körper verschieden, eine Substanz. **Drittens**: Die **Seele** ist auch nicht die **Form** des Körpers, sofern die Form dem auch leblosen Körper zukommt, sondern sie ist das selbstständige **Princip** der Form des Körpers (die **Entelechie**). Auch als Entelechie muß sie von zwiefacher Seite betrachtet werden; sie verhält sich entweder wie **Wissen-**

schaft oder wie Contemplation (wie bloßes Daseyn, oder wie Thätigkeit). Der Erfahrung nach zeigt sie sich bald im Schlafen, bald im Wachen; ihr Verhältniß im Schlafen ist das Verhältniß der Wissenschaft (des intelligibeln Daseyns); im Wachen ist es das Verhältniß der Contemplation (der wirklichen Thätigkeit). Aber die Seele als Wissenschaft muß vor der Seele als Contemplation hergehn, sie muß existiren, bevor sie thätig sich erweisen kann. **Viertens:** In der **weitesten** Bedeutung ist demnach die Seele die **Entelechie** (das innere Principp der Form) des natürlichen organischen Körpers, der mit dem **Vermögen** ein **Leben** zu haben begabt ist (ψυχη εστιν εντελεχεια ἡ πρωτη σωματος Φυσικε ζωην εχοντος δυναμει· τοιουτον δε (σωμα), ὁ αν ᾖ οργανικον). **Fünftens:** Die Frage: ob Seele und Körper Eins sind, hat eben den Sinn, wie diese: ob Wachs und deßen Figur Eins sind. Sie sind zusammengenommen **Eins**, aber sie sind nicht **einerley**; die Entelechie macht erst den Körper zu einem beseelten Körper, und die Seele ist insofern das Wesen des Körpers; die Seele verhält sich zum Körper, wie das innere Principp der Form zu ihrer Materie. Z. B. Wird das Auge als ein besonderes Thier gedacht, so ist das Principp des Sehens in ihm die Seele des Auges; das Auge, als Organ, ist der Körper (die Materie jenes

Princips); was hier von Theilen gilt, gilt von dem belebten Körper im Ganzen. Der Körper ist dasjenige, welches das Vermögen zu leben in sich hat, das durch die Seele in Thätigkeit gesetzt wird, oder werden kann. **Sechstens:** Die Seele kann in gewißem Betrachte nicht als vom Körper getrennt vorgestellt werden, insofern sie selbst das Princip gewißer Formen des Körpers und ihrer Thätigkeiten ist z. B. der Ernährung, des Wachsthums des Thiers. Sofern sie aber nicht Form eines Körpers ist z. B. als Vernunft, kann und muß sie vom Körper getrennt vorgestellt werden. **Siebentens:** Ein Vermögen der Seele in der weitesten Bedeutung ist das Vermögen der **Ernährung** (des Wachsthums und Absterbens). Dieses komt auch den **Pflanzen** zu. Insofern haben die Pflanzen Seelen. **Achtens:** Das **Empfindungsvermögen**, als ein zweytes Vermögen der Seele, macht ein organisches Geschöpf zum **Thiere.** Wird zum Begriffe der Seele nothwendig Empfindungsvermögen gerechnet, so ist dies die Seele in engerer **Bedeutung** (dasjenige, wodurch die Seele lebt und empfindet). Mit dem Empfindungsvermögen ist das **Begehrungsvermögen** verbunden, und in den meisten Thieren auch das Vermögen, sich willkührlich von einem Orte zum andern zu bewegen. Alle die bisher erwähnten Vermögen beruhen auf einem

meinschaftlichen Seelenprincipe, weil sie nach einem Grunde der Einheit wirken; ihrem Orte und ihrer Bestimmung nach sind sie verschieden. Alle aber sind Formen des Körpers; ihr Princip ist nicht ohne Körper, wiewohl nicht der Körper selbst. **Neuntens:** Dem Menschen kommt außer jenen Vermögen noch die **Denkkraft** (διανοητικον τι και νους) zu. Da das Empfindungsvermögen das Ernährungsvermögen voraussetzt, so hat der Mensch, der zugleich Thier ist, indem er die Denkkraft besitzt, alle übrige Vermögen der Seele, weil er ohne Empfindung gehabt zu haben, nichts denken und erkennen könte. Weil inzwischen die Denkkraft etwas vom Körperlichen durchaus Verschiedenes ist, so kann sie für die Seele in der **engsten** Bedeutung erklärt werden.

Seinen eigenen Begriff des Seelenwesens überhaupt hat Aristoteles entwickelt de anim. lib. II. Das erste Buch liefert eine Kritik der Meynungen seiner Vorgänger, aus welcher ich das Erheblichste hier anmerken will. Was die ältern Philosophen bewog, eine Seele anzunehmen, und nach der Natur derselben zu forschen, war das Bedürfniß, sich die Bewegung, Empfindung, und das Denken verständlich zu machen. Bewegung schien mehrern das Hauptmerkmal der Seele zu seyn, und deswegen suchten sie in der Erfahrung nach einem Etwas umher, das

jene

jene seiner Natur nach hervorzubringen fähig schien. Demokrit und Leucipp waren der Meynung, die Seele sey Feuer und Wärme; denn die runden Feueratomen seyen am geschiktesten, sich selbst und andere Körper zu bewegen; das Leben sey ein Ein- und Ausathmen dieser unendlich kleinen Partikeln. Etwas ähnliches behaupteten einige Pythagoreer, die Sonnenstäubchen seyen das Seelenwesen. Archelaus, des Sokrates Lehrer, hielt nicht Sonnenstäubchen selbst für Seelen, sondern dasjenige, was sie wiederum in Bewegung bringe. Timäus und Plato erklärten die Seele für ein Princip, das sich selbst bewege, und von der Bewegung anderer Körper die Ursache sey. Ein bewegendes Princip war die Seele auch dem Anaxagoras, der noch dazu die Seele als Princip des animalischen Lebens mit dem Gemüthe, als dem Inbegriffe der Erkentnißvermögen, für identisch ansah. In besonderer Beziehung auf das Empfindungs- und Denkvermögen ließen mehrere ältere Philosophen die Seele bald aus allen Elementen, bald aus einem bestimmten Elemente, bald aus einer gewißen Art der Zusammensetzung elementarischer Theile, bald aus einem unkörperlichen Wesen, bald aus körperlichem und unkörperlichem zusammengenommen bestehn. Zum theile raisonnirten sie so: Das Aehnliche könne nur durch das Aehnliche erkannt werden; die Seele erkenne die Aussendinge; also müsse sie ihnen, zwar nicht in ihrer unendlich mannichfaltigen Verschiedenheit der Form, aber doch den Ele-

menten nach ähnlich seyn. So folgerte Empedokles: jedes Element sey ein Seelenwesen, und die menschliche Seele enthalte alle Elemente, weil sie alle Dinge erkenne; sie sey irdisch, sofern sie die Erde, wässericht, sofern sie das Feuer erkenne; sie sey Freundschaft und Feindschaft, sofern sie Vereinigung und Trennung erkenne. Plato im Timäus läßt auf eben die Weise und aus eben den Gründen die Seele aus Elementen zusammengesetzt seyn. Aus seinem eigenen Werke περι φιλοσοφιας, das, den griechischen Auslegern zufolge, die mündlichen philosophischen Traditionen der berühmtesten Pythagoreer und des Plato zum Gegenstande gehabt haben soll, führt Aristoteles folgende Meynungen des Plato über das Seelenwesen an, zu deren richtigem Verständnisse ich aber folgendes bemerken muß (cf. Simplicius et Philoponus ad Arist. de anim. I, 2): Die Pythagoreer, in deren Geiste und Terminologie hier Plato raisonnirte (Vergl. oben §. 217), gebrauchten die Zahlen zur Bezeichnung der Formen der Dinge, der Principien ihrer Bestimmungen. Unter diesen waren die Zehner die vollkommensten, weil sie, indem man von Zehn immer von vorne zu zählen anfangen muß, alle Zahlen enthielten. Wiederum von den Zahlen Eins bis zehn sind die ersten: 1. 2. 3. 4. die wichtigsten, theils weil sie die ersten Zahlen überhaupt sind, theils weil sie zusammen addirt die Zahl Zehn ausmachen. Nun, sagte Plato, die Seele besteht aus der Idee

der Einheit, der ersten Länge, Breite und Tiefe. Die Einheit ist keine Zahl, sondern nur der Anfang des Zählens, mithin ist die Seele erstes Princip; der ersten Länge (Linie) entspricht die Zwey, weil jene zwischen zwey Puncten liegt; die erste Breite (Figur) muß wenigstens durch drey Puncte begrenzt seyn; sie entspricht also der Drey; die erste Höhe (Solidum) muß wenigstens vier Puncte zur Begrenzung haben, wie die Pyramide; sie entspricht der Zahl Vier. Daher kann man die Seele auch definiren durch die Idee der 1. 2. 3. 4. Aber diese Definition ist ganz dieselbe mit der vom Plato verständlicher ausgedrückten: Die Seele ist das einfache Subject (die Idee der Einheit) mannichfaltiger Vermögen. Dieses sieht man aus der Anwendung, welche er von jener machte. Die Vernunft a priori ist die Einheit (das Vermögen der Principien); die wirkliche Erkentniß der Principien der reinen Vernunft ist Wissenschaft (επιστημη); sie ist der Zweyheit zu vergleichen, weil sie Erkentniß der reinen Vernunft durch reine Vernunft (Einheit zur Einheit addirt) ist; die Anwendung der Vernunft auf Erscheinungen (empirische Vernunft) ist die Meynung δοξα; sie correspondirt der Dreyheit, weil hier unter das Princip die Erscheinung subsumirt, und daraus geschlossen wird, wobey Irrthum statt finden kann; die Sinnlichkeit nimmt bloß wahr, was Körperlich ist; sie gleicht folglich der Vierheit. Wie die Platonische,

ist

auch die Erklärung des Xenokrates auszulegen: Die Seele sey eine sich selbst bewegende Zahl. Diese Erklärung scheint zwar der vorher berührten des Plato, daß die Seele aus Elementen zusammengesetzt sey, zu widersprechen; das thut sie aber nicht; man muß nur die Pythagorischen Begriffe der Zahlprincipien festhalten, und das Zusammengesetztseyn aus Elementen betrifft nur die Vermögen der Seele, nicht sofern sie als Princip der Einheit derselben gedacht wird. Andere Philosophen vor Aristoteles leiteten das Wesen der Seele aus Einem bestimmten oder mehr Elementen her. Diogenes von Babylon hielt sie für eine luftige Substanz, weil die Luft das Urelement der Dinge und am subtilsten sey. Heraklit nannte das Seelenprincip den Urstoff, aus welchem Alles herstamme; es sey ein Hauch oder Nebel, der am beweglichsten sey, und deswegen auch allen übrigen Dingen die stete fließende Bewegung mittheile, und wegen der Verwandschaft der Natur sie erkenne. Hippon hielt sie für eine Feuchtigkeit, weil aller Saamen feucht ist. Dagegen erklärten andere, z. B. Kritias, sie für das Blut, dem sie vorzüglich das Empfindungsvermögen zuschrieben. Aus Erde, als einem zu groben Elemente, ließ keiner die Seele bestehn, diejenigen ausgenommen, welche sie aus allen Elementen zusammengesetzt meynten, weil nur das Gleiche das Gleiche erkennen könne. Aristoteles erinnert, daß diejenigen, welche das Seelenwesen auf entgegengesetzte Urstoffe zurückführten, es

auch aus entgegengesetzten Eigenschaften bestehn ließen; anstatt daß diejenigen, welche nur Ein den übrigen entgegengesetztes Element für die Seele statuirten, dieselbe auch mit den übrigen Elementen im Gegensatze vorstellten. Er etymologisirt sogar hievon die griechischen Namen des Seelenprincips ζωη von ζεειν, heiß seyn, und ψυχη von ψυχρον, kalt; eine Etymologie, die doch sehr gezwungen und unwahrscheinlich ist. Manche endlich reducirten das Seelenwesen auf den Begriff der bloßen Bewegkraft, ohne sich über das Wesen derselben weiter auszulassen, wie Thales.

Gegen alle diese ältern Vorstellungsarten von der Seele hat Aristoteles argumentirt. Er leugnet zuvörderst, daß die Seele das den Dingen gemeinschaftliche Vermögen sich selbst zu bewegen sey. Nach ihm ist sie vielmehr ein selbst unbewegliches Princip der Bewegung, und diese komt ihr nur κατα συμβεβηκος zu. Wäre jenes, daß die Seele sich selbst bewegte, oder durch äußere Gewalt bewegt werden könte (und ein Ding kann überhaupt nur entweder durch sich selbst, oder durch etwas Anderes bewegt werden), so müßte die Bewegung im Raume geschehn; die Seele müßte ein Körper seyn, und den Körper so bewegen, wie sie selbst bewegt würde; sie müßte aus ihrem Wesen emovirt werden, da jede Bewegung in dem bewegten Gegenstande eine Emotion hervorbringt; die äußere Gewalt, welche die

Seele

Seele bewegen soll, müßte eben so wohl Bewegung, als Ruhe, hervorbringen, was alles nicht zugestanden werden mag, weil die Seele nicht als Körper erscheint, nicht aus ihrem Wesen herausgetrieben werden mag, nicht die den körperlichen Elementen eigenthümlichen Bewegungen, des Feuers nach oben, der Erde nach unten, hat, der Ruhe so gut, wie der Bewegung, fähig ist. Die bewegenden Atomen des Demokrit passen so wenig hieher, als die bewegliche mit Quecksilber ausgegossene hölzerne Venus des Dädalus, von welcher der Komiker Philippus erzählt; denn bey diesen Hypothesen ist wiederum die Ruhe unerklärlich. Eben so wenig ist, nach der Hypothese des Timäus, die Bewegung der Seele von eben der Art, wie die Harmonie der Schwingungen der himmlischen Körper, da die Seele keine Grösse ist, ihre Theile keine Puncte sind, die einander berühren, und ihre Bewegung kein kreisförmiger Umschwung ist (Vergl. Voigt's Uebersetzung von Aristoteles Büchern über die Seele S. 38, die Note). Auch ist die Seele keine Harmonie des Körpers. Die Harmonie wäre hier entweder eine abgemessene Zusammensetzung der Theile des Körpers, oder ein Verhältniß des durch einander Gemischten. Was das erste betrifft, so läßt sich die Proportion bey der Seele gar nicht finden, da die Seele kein Sinnengegenstand, und jene Proportion schon beym Körper wegen der Mannichfaltigkeit in den Zusammensetzungen seiner Theile so schwer zu erkennen ist. Das andere kann man gar

nicht

nicht annehmen, weil das Verhältniß des Gemischten im Körper so verschieden ist, es also eine Menge Seelen im Körper geben müßte, mancher andern Folgen nicht zu gedenken, die hieraus fließen. — Aus dem Schmerze, der Freude, dem Zorne, läßt sich kein Bewegtwerden der Seele beweisen; denn will man diese auch für Bewegungen gelten lassen, so rühren sie von der Seele her, ohne daß diese doch selbst bewegt würde. — Die Idee, die Seele sey eine sich selbst bewegende Zahl, ist vernunftwidrig; als Einheit ist sie untheilbar; gleichwohl müßten unterschiedene Theile in ihr wahrgenommen werden, sofern sie bewegend und zugleich bewegbar ist; als Einheit kann sie sich also nicht bewegen. Brächte die Seele auch nicht Bewegung hervor, indem sie selbst nicht bewegt wird, so müßten zwey Puncte auf Einer Stelle seyn, die Seele als bewegend uud als bewegbar, was sich widerspricht. — Endlich kann die Seele auch nicht aus Elementen zusammengesetzt seyn. Der Grundsatz: Das Gleiche könne nur durch das Gleiche erkannt werden, ist unerweislich, und es würde die Ungereimtheit daraus folgen, daß alle natürliche Körper und alle abstracte Gegenstände schon a priori in der Seele enthalten wären. Auch müßten dann alle elementarische Körper Seelen haben. Die Seele ist so wenig eines der Elemente, daß sie vielmehr es ist, welche die Elemente verbindet und zusammenfaßt. S. Arist. de anim. lib. I, aus welchem diese Note ein Auszug ist. Vergl. Plattner's philos. Aphorismen, Th. II. §. 569 Note.

§. 315.

Den vorher erläuterten Begriffen vom Seelenwesen überhaupt gemäß unterscheidet Aristoteles ein **dreyfaches** Seelenvermögen, das Vermögen der **Ernährung** (die **ernährende** Seele, anima vegetativa), das Vermögen der **Empfindung** und des sinnlichen Begehrens (die **empfindende** Seele, anima sentitiva), und das Vermögen des vernünftigen **Denkens** und **Wollens** (die **denkende** Seele, anima rationalis). Die beyden erstern rechnet er zum **Körper**, als mit ihm verbundene formale Ursachen der Wirksamkeit; die letztere gehört dem Körper nicht an; insoweit setzt er der **vernünftigen** Seele nur Eine **sinnliche** entgegen. Das Vermögen der **Ernährung** kann von den übrigen getrennt vorgestellt werden, da es Geschöpfe giebt, denen es allein als Seelenprincip einwohnt, die Pflanzen. Das Geschäfft dieses Vermögens besteht in der **Erzeugung** zur Fortdauer des Geschöpfes und Erhaltung der Art, und im Gebrauche der **Nahrung**. Der **Zweck** deßelben ist, daß das Geschöpf zwar nicht als Eines und daßelbe der Zahl nach, aber doch in der Art subsistire. Daß das Vermögen eine Seele supponire, leuchtet daraus ein, weil die Seele allein Princip einer innern Thätigkeit seyn kann, also auch der Erzeugung, des Wachsens und Zunehmens. Der Meynung

nung des **Empedokles**, daß das **Feuer** die Ernährung bewirke, welches aus den Wurzeln in die Pflanzen hinaufsteige, widerspricht, daß das Oben und Unten in der Welt der Geschöpfe in diesem Stücke sehr verschieden ist; so ist bey den Thieren der Kopf, was bey den Pflanzen die Wurzel ist; das Feuer ist Mittelursache der Ernährung, aber nicht die wirkende. Auch muß etwas seyn, das die Nahrung bestimmt und begrenzt; dies kann das Feuer nicht seyn, sondern hierzu wird eine Seele erfodert. Die Nahrung ist gewißermaaßen dem Körper entgegengesetzt, doch nicht schlechthin, sondern nur, sofern ihre Bestandtheile noch nicht Bestandtheile des Körpers sind, als welche erst aus jenen erzeugt und dem Körper angeeignet werden müssen. Ein jeder Körper, der sich ernährt, muß beseelt seyn, und umgekehrt kann der beseelte Körper nicht ohne Nahrung subsistiren. Das Wesen des Ernährens, Vergrößerns und Erzeugens, ist verschieden. Die Seele **ernährt** Etwas, als eine des Handelns fähige belebte **Substanz** (eigentlich ernährende Seele, θρεπτικη, vegetativa); sie **vergrößert** die belebte Substanz, nicht als Substanz, sondern als **Quantum** (Seele des Wachsthums, αυξητικη, augmentativa); endlich sie **erzeugt** nicht den Körper selbst als Substanz oder Quantum, sondern eine dem Körper ähnliche Substanz; denn jener Körper existirt schon, und Etwas

kann sich wohl selbst erhalten, nicht aber sich selbst hervorbringen (erzeugende Seele, γενετικη, generativa). Die Nahrung selbst bedarf eines Mediums, wodurch sie verarbeitet (verdauet) wird. Dieses Medium ist die Wärme. Daher ist kein Thier ohne Wärme.

Arist. de anim. II, 4.

§. 316.

Das Vermögen der **Empfindung**, welches den Pflanzen fehlt, aber allen Thieren eigen seyn muß, um diesen Namen zu verdienen, beruht auf den **Sinnen**. Von allen Sinnen ist das **Gefühl** der wichtigste, und er darf keinem Thiere abgehn, wohl aber können ihm der eine oder der andere, oder mehr Sinne mangeln; auch können die Art derselben, und der Grad ihrer Schärfe sehr verschieden seyn. Wie man das Gefühl den gemeinschaftlichen Sinn der Thiere nennen kann, so ist der Sinn des **Gesichts** der edelste, der die Thiere, welche ihn besitzen, über diejenigen weit erhebt, denen er gebricht. Um die Gesichtsempfindung zu erklären, war **Aristoteles** genöthigt, der Natur des **Lichtes**, der **Farbe**, des **Durchsichtigen**, genauer nachzuforschen. Er gieng hiebey von der Erklärung des **Durchsichtigen** aus.

aus. Dieses ist an und für sich unsichtbar und farbenlos; es muß ein Medium hinzukommen, wodurch es sichtbar wird; und das ist das **Licht**. Aber was ist das Licht? Das **Licht**, sagt A., ist **kein Körper**; denn es durchdringt die Körper, und kein Körper kann von dem andern durchdrungen werden; es ist auch kein **Ausfluß** eines Körpers, aus demselben Grunde; es ist eine gewiße Form des Durchsichtigen, die daßelbe bewegt, und mittelst der Bewegung ihm Sichtbarkeit (Farbe) ertheilt. Das Sichtbare kann nicht unmittelbar das Gesichtsorgan afficiren, sondern durch das durchsichtige Medium der Luft. Aristoteles widerlegt hieraus eine Meynung des **Demokrit**, daß wir, wenn das Medium ein Leeres wäre, viel deutlicher, und eine Ameise selbst im Himmel, würden sehen können. Im Gegentheil; wir würden alsdenn gar nichts sehen, wie man von einem Gegenstande nichts sieht, den man dicht vor's Auge legt.

Arist. de anim. II, 7. Vergl. die Theorie der Sinnlichkeit überhaupt oben §. 260 ff. — Tiedemann (Geist der spec. Ph. B. II S. 306) legt dem A. die Meynung bey, daß die Natur der Gottheit ein Lichtwesen sey, und zieht hieraus mehr historische Folgerungen. Diese Meynung kommt aber beym A. nicht nur nicht mit Einer Sylbe vor, sondern sie ist auch der Aristotelischen Theologie schlechthin zuwider. Das **Licht** ist die Form

der Bewegung des Durchsichtigen, sofern es durchsichtig ist; es ist also selbst eine Bewegung, was auch daraus erhellt, daß ihm die Finsterniß, als Privation, entgegensteht. Mithin sind Licht und Finsterniß Folgen der Naturprincipien. Die Gottheit ist Ursache des Lichts, weil sie Ursache der Bewegung überhaupt ist; aber ihr Wesen ist kein Lichtwesen, weil sie von aller Bewegung frey ist. Auch müßte die Gottheit in dem Falle nach der Aristotelischen Licht- und Farbentheorie ein durchsichtiger (für das Licht empfänglicher) Körper seyn. Es ist ganz etwas anders, wenn A. den himmlischen Sphären Licht beymißt, wiewohl dieses Hrn. T. verführt zu haben scheint, die orientalische Vorstellungsart der Lichtnatur Gottes dem A. zuzuschreiben. — Zur Vergleichung mit der Aristotelischen mögen die Hauptmomente der Newtonschen und Eulerschen Lichttheorie dienen: Newton erklärte in seiner Optik die Lichtmasse für einen Ausfluß unendlich kleiner Theile aus der Sonne, und die Farben der Körper für von diesen zurückgeworfene Sonnenstralen, die sich verschieden brechen. Durchsichtig sind die Körper, welche die Sonnenstralen ungehindert durchlassen. Euler hingegen hält die Lichtstralen für Schwingungen der kleinsten Theile des im Universum verbreiteten Aethers. Die Farben der Körper sind Schwingungen auf der Oberfläche dieser, die im angrenzenden Aether fortgesetzt werden, und so das Auge afficiren. Die Verschiedenheit der Schwingungen bewirkt die Verschiedenheit der Farben.

ben. Enthält ein Körper so viel Aether in sich, daß die Schwingungen deßelben ungehindert den Körper durchgehn, so ist er durchsichtig.

§. 317.

Der Sinn des **Gehörs** liefert die Empfindung von **Tönen**. Daß Ein Körper für sich ertöne, ist unmöglich; zum Tone gehören zwey Körper, und als Medium die Luft. Nicht alle Körper sind des Tones in gleichem Grade fähig; auch darf die Luft, die den Ton der Körper vermittelt, nicht zerstreut seyn, indem gerade das Zusammendrängen derselben zwischen den tönenden Körpern den Ton bewirkt; und zum Drucke der Luft ist eine Fläche des Körpers erfoderlich. Das Ohr hört durch die auf die in demselben befindliche Luft fortgepflanzte Erschütterung; daher hört das Thier nur durch das Ohr, und nicht von allen Seiten. Die **Stimme** ist der Ton eines lebenden Wesens. Die Sinne des **Geruchs** und **Geschmacks** sind einander ähnlich; was süß, bitter, sauer riecht, pflegt auch so zu schmecken. Der **Geruch** empfindet keine reine Sensation; diese ist allemal mit dem Angenehmen oder Unangenehmen verbunden; daher läßt sich das eigentliche Object des Geruchs nicht ausmitteln. Es scheint das **Trockne** zu seyn. Die Media des Geruchs

sind Luft und Wasser; denn es ist probabel, daß auch Wasserthiere Geruch haben. Der **Geschmack** hat kein Medium; er entsteht durch Berührung einer Feuchtigkeit; dem Sinne des Gefühls ist er am verwandtesten, und eigentlich nur eine Modification deßelben. Der Sinn des **Gefühls** ist nicht das **Fleisch** selbst, wie schon oben (§. 260.) bemerkt ist, sondern dieses ist das Medium deßelben. Die physische Beschaffenheit dieses Sinnes wußte sich A. nicht recht aufzuklären, da ihm eine richtige Theorie des Nervensystems und der Nervenverrichtungen abgieng. Gleichwohl erkannte er ihn nicht bloß für das wichtigste Organ der thierischen Empfindlichkeit, sondern auch in Beziehung *auf* das menschliche Erkentnißvermögen. Menschen von einem groben Körperbaue, erinnert er, sind der Erfahrung nach einfältig und zur Geistesthätigkeit ungeschickt; dahingegen ein Körper von zartem Fleische auf Scharfsinn und größeres geistiges Talent schließen läßt. Ueberhaupt giebt es nicht mehr als fünf Sinne, und kann nicht mehr geben; die Zahl der Elemente, die zu Mediis der Sinne dienen, läßt nicht mehr zu. Der Mensch, der die fünf Sinne besitzt, hat also alle möglichen Sinne. Eine von A. sehr schlecht erwiesene Behauptung.

Arist. de anim. II, 9 sq. III, 1. Vergl. oben §. 260 ff.

§. 318.

Die Aristotelische Lehre vom **Vorstellungs- und Erkentnißvermögen** ist bereits entwickelt worden. Nur einige Probleme, die mit der Beschaffenheit der Empfindungs- und Vorstellungskraft selbst zusammenhangen, müssen noch genauer erwogen werden. Das Empfinden überhaupt wird nur durch die Elemente möglich; es muß also in den Elementen eine Empfindungskraft liegen, im Wasser Sehkraft, in der Luft Hörkraft, u. s. w. Das Empfindungsvermögen demnach ist eine Folge der Organisation, eine Form des organischen Körpers. Auf dem Empfindungsvermögen beruht auch das **Gedächtniß**. Dieses ist nicht Empfindung eines Objects, noch ein Urtheil, allein, sondern es besteht aus beyden; es wird geurtheilt, daß eine Empfindung oder Vorstellung dieselbe ist mit einer vorherigen ehemaligen. Um sich eines Gegenstandes zu erinnern, muß die Seele einen Eindruck von demselben empfangen haben, und diesen bewahren. Die Aufbewahrung des Eindrucks geschieht durch den Grundsinn (*την κοινην αισθησιν*) und deßen Organ. Deswegen komt es für die Güte des Gedächtnißes auf die Beschaffenheit des Körpers und die innere Constitution, und den Zustand derselben, an. Ist die innere Bewegung des Körpers zu stark, wie bey jungen Leuten wegen des Wachsthums, in Krankhei-

ten, in leidenschaftlichen Gemüthszuständen; oder sind die körperlichen Theile, etwa Alters wegen, verhärtet und abgestumpft, so hat das Behalten und Erinnern größere Schwierigkeit, und findet oft gar nicht statt. Die Art der Erinnerung wird durch die Gewohnheit bestimmt, wie wir Vorstellungen zu verknüpfen pflegen, und um die Ideenverbindung zu erleichtern, ist es gut, auf diese unsere Gewohnheit Rücksicht zu nehmen. Gemeiniglich verknüpfen wir Vorstellungen nach der Aehnlichkeit, nach dem Gegensatze und der Coexistenz der Gegenstände. Aristoteles hat also schon einige Gesetze der **Ideenassociation** entdeckt. Weil er sie nicht alle kante, so nimmt er auch **Ideensprünge** an, die subjectiv nie sich ereignen. Das Gedächtniß überhaupt gehört nach dem A., wie die obigen Lehren darthun, zum Körper, und geht mit diesem unter.

Arist. de memor. I, 1. 2. Eine vollständige psychologische Auseinandersetzung darf man hier noch nicht erwarten; aber man trifft doch schon die Anfänge deßen an, was die Neuern durch weiteres Verfolgen der Vollendung näher brachten. Vergl. Hißmann's Gesch. der Lehre von der Ideenassociation S. 13. *Maaß* Paralipomena ad historiam doctrinae de associatione idearum, init.

§. 319.

Das Empfindungsvermögen in seiner Thätigkeit ist der Zustand des **Wachens**. Diesem ist der **Schlaf**, als die Privation des Wachens, entgegengesetzt. Weder das Wachen, noch der Schlaf, erstrecken sich auf einen einzelnen Sinn; im Gegentheil sind alle Sinne im Wachen empfänglich und thätig, so wie im Schlafe alle der Empfindung beraubt sind. Beyde Zustände müssen also im Organe des Grundsinnes ihren Ursprung haben. **Aristoteles** hielt das **Herz** für das Organ des Grundsinnes, und erklärte die Entstehung des Schlafes auf folgende Weise: Die im Magen aufgenommene Nahrung dünstet aus; die feuchten und warmen Partikeln derselben steigen zu Kopfe, machen den Kopf schwer, und erzeugen Müdigkeit; wenn sich die Wärme jener Partikeln verloren hat, sinken sie wieder zum Herzen herab, und benehmen demselben durch ihren Druck das Vermögen der Empfindung überhaupt. Dann ist Schlaf da. Die Einseitigkeit und das Unzulängliche dieser Erklärung fällt in die Augen. Daß A. dem Herzen den Sitz des Empfindungsvermögens, nicht dem Gehirne, wie **Plato** that, einräumte, dazu bewogen ihn mehr Gründe: **Erstlich**: Das gemeinschaftliche Sensorium hat in Beziehung auf die einzelnen Sinne mancherley Thä-

tigkeiten; wenn es also gleich aus einartigen Theilen bestehn muß, so muß doch auch seine Figur jener Verschiedenheit der Thätigkeiten entsprechen, weil diese sonst nicht möglich seyn würde. Das Herz ist zum gemeinschaftlichen Sensorium am geschiktesten, weil es in seinen Bestandtheilen einartig, in der Figur hingegen verschieden ist. **Zweytens:** Das Blut ist der Siz aller Empfindung; denn es enthält die Lebenswärme, und auf der Verbreitung deßelben im ganzen Körper beruht auch das allseitige Gefühlvermögen deßelben. Je wärmer das Blut, desto lebhafter, je flüßiger daßelbe, desto feiner, je consistenter daßelbe, desto stärker ist die Empfindung. Nun aber ist das Herz *wieder*um die Quelle des Bluts und der Wärme deßelben; daher muß es das gemeinschaftliche Sensorium seyn. **Drittens:** Bey den Thieren können die Bewegungen am leichtesten vom Mittelpuncte ausgehn. Daher ist das Herz auch das erste organische Princip der Empfindung. Unterstüzt wurde diese Hypothese, die A. mit mehr ältern Philosophen gemein hatte, auch noch durch die Wahrnehmung, daß die Wallungen des Bluts bey fieberhaften, convulsivischen, leidenschaftlichen Zuständen in der Gegend des Herzens am stärksten sich ereignen. **Viertens:** Im Herzen wohnt auch die bewegende Seelenkraft; denn diese kann sich nicht oh-

ohne Wärme äußern. Einzelne Sensationen und Vorstellungen erregen die Begierde, und diese setzt mittelst eines ätherischen Wesens, das mit dem Herzen und dem Blute verbunden ist (συμφυτον πνευμα, Lebensgeister), den Körper in Thätigkeit. Fünftens: Die Wärme des Herzens und des Blutes ist zwar Vehikel der Seele; aber die Seele ist nicht mit dieser Wärme identisch; sie ist nur eine Form der Organisation, die durch dieselbe als Kraft (Entelechie) mittelst der Wärme wirkt.

Arist. de Somno I, 1 sq. De partt. animal. II, 1 sq. III, 4. De motu animal. cap. 6 sq. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. II S. 320 ff.

§. 320.

Von der Empfindungskraft der Seele ist die **Denkkraft** der Substanz nach durchaus verschieden. Jene gehört zum Körper und ist dem Menschen mit diesem ursprünglich eigen. Sie ist elementarischer Natur, obwohl die Elemente, aus denen sie besteht, von der edelsten Beschaffenheit, und nur den sublunarischen analog, aber nicht mit ihnen von gleich grober

Beschaffenheit sind. Die **Wärme**, als das vornehmste Element der Empfindungskraft, ist nicht das gröbere Feuer, sondern sie stammt aus der edlern Himmelsmaterie her, die sich im Universum wie Princip des Lebens und der Fruchtbarkeit verbreitet. Je edler dies Princip wiederum an sich selbst ist, je günstiger die Organisation für die Aeußerung deßelben, desto vortrefflichtr ist das thierische Geschöpf, welchem es einwohnt. Alle **Empfindungskräfte** sind demnach Emanationen aus den himlischen Sphären, und verdanken der Thätigkeit dieser ihre eigene= Hingegen die **Denkkraft** ist nicht dem Körper ursprünglich eigen, sondern komt von außen zu ihm hinzu. **Aristoreles** bekennt sich hier zur Hypothese des **Heraklit**, daß sie vom Menschen eingeathmet werde. So wußte er auch physiologisch die Verschiedenheit der Genies zu erklären. Ihrem Grunde nach ist sie ein unmittelbares Product der göttlichen Substanz, wenn man will, eine Emanation aus der Gottheit, die thätige göttliche Vernunftkraft, die sich den himmlischen Sphären mittheilt, in der Natur nach Gesetzen der Zweckmäßigkeit handelt, und im Menschen durch Denken und Wollen zum Absolut Besten hinwirkt. Den Schwierigkeiten, die hiebey der Forschung aufstoßen, die **Plato** vergeblich zu lö=

lösen, und durch Mythen zu verhüllen suchte, scheint A. mit Absicht ausgewichen zu seyn.

Arist. de gener. animal. II, 3. III, 11. Cic. Quaest. acad, I, 7. Fragm. T. XII. p. 316. ed. Bip.

§. 321.

Da **Aristoteles** die **empfindende** Seele bloß für ein Princip der Form der Organisation des Körpers hielt, so war sie ihm **sterblich**, wie der Körper. Allein die **denkende** Seele, die vom Körper unabhängig ist, und für sich subsistiren kann, ist, als Substanz, wie ihr Urquell, **ewig** und **unvergänglich**. Sie dauert als reine **Entelechie** fort, als absolute Vernunftkraft. In diesem bestimmten Sinne behauptete **Aristoteles** die **Unsterblichkeit** der Seele ausdrücklich. Weil inzwischen alle **Empfindung**, **Erinnerung**, reale Erkentniß, die **empfindende** Seele voraussetzt, und ohne diese nicht möglich ist; die letztere aber mit dem Körper stirbt, so hört auch durch den Tod alle Erfahrungskentniß, alles Gedächtniß, alles

Bewußtseyn auf. Die Seele existirt nach dem Tode nicht mit Bewußtseyn ihrer Person, nicht als Individuum, sondern als ein absoluter Funken der Gottheit, der, wo er etwa in Verbindung mit einem neuen thierischen menschlichen Körper tritt, diesen zum vernünftigen Menschen constituirt, ohne daß derselbe sich der Präexistenz erinnern könte. Wird demnach für den Begriff der Unsterblichkeit der Seele Fortdauer des Subjects mit Bewußtseyn der Person verlangt, so ist Aristoteles Leugner der Unsterblichkeit.

Hiernach lassen sich die verschiedenen Meynungen der neuern Geschichtforscher über des Aristoteles Lehre von der Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der Seele beurtheilen. Die classische Stelle beym Aristoteles selbst ist die oben beygebrachte (De anim. III, 5): Οὗτος ὁ νους (der thätige Verstand, die Vernunft) χωριστος και αμιγης και απαθης τη ουσια ων ενεργεια — χωριστος δε εστι μονον τουθ' ὁπερ εστι και τουτο μονον αθανατον και αιδιον· ου μνημονευομεν δε, ὁτι τουτο μεν απαθες, ὁ δε παθητικος νους φθαρτος, και ανευ τουτου ουδεν νοει. Es ist sehr zu bedauern, daß der vom A. dem Eudemus Cyprius zu Ehren verfaßte Dialog von der Unsterblichkeit der Seele verloren gegangen ist. (S.

oben

oben S. 351). Cf. Ethic. ad Nicom. III, 9. Nemes. de nat. hom. cap. 15. Euseb. de praep. ev. XV, 9. 5. *Walch* Parerga Acad. p. 302. Tiedemann's Geist der spec. Philos. B. II S. 325.

Bayerische Staatsbibliothek München